

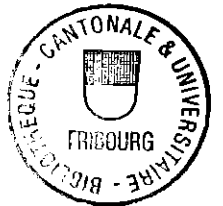
Hubertus R. DROBNER

LES PÈRES DE L'ÉGLISE
Sept siècles de littérature chrétienne

Traduit de l'allemand
par † Joseph FEISTHAUER

*Revu, adapté et complété pour l'édition française
par une équipe de spécialistes*

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du Livre



DESCLÉE
MCMXCIX

SEP. 09

NA 99. 14-27+A

Sont intervenus pour l'édition française :

Francine CULDAUT
Henri-Irénée DALMAIS
Michel FÉDOU
Joseph HOFFMANN
Joseph WOLINSKI

Avant-propos de l'édition française

Cet ouvrage est un Manuel. C'est ce qu'annonce le titre de l'édition allemande : *Lehrbuch der Patrologie*. Il est donc destiné à l'enseignement et à l'étude. Son caractère somme toute exhaustif le désigne comme outil familier de consultation et de référence dans les recherches de tous niveaux. Les bibliographies y sont amples et rigoureusement classées. Les traductions allemandes des diverses œuvres y ont été conservées à titre d'instrument de travail. On leur a adjoint les traductions françaises à ce jour disponibles.

L'édition française a été revue, adaptée et actualisée par l'intervention largement amicale de plusieurs connaisseurs, du Centre-Sèvres et de l'Institut catholique de Paris. Je leur dis ma gratitude la plus vive. Une première traduction avait été réalisée par le regretté J. Feisthauer tandis qu'il menait ses derniers combats contre la maladie. J'évoque ici sa mémoire avec respect et émotion. J. Hoffmann, de l'université de Strasbourg, a repris et travaillé ce texte avec attention, finesse et compétence. Je dois mentionner aussi le travail qualifié d'édition réalisé par Sophie Petit et Chantal de La Hautemaison, à qui on doit également l'Index.

Ce livre porte comme sous-titre : *Sept siècles de littérature chrétienne*. C'est ce dont il traite. On y voit le christianisme suivre d'abord les traces des Juifs, hériter d'un *habitus* d'écriture aux fruits déjà séculaires. On y découvre comment les auteurs chrétiens, néanmoins hommes des Écritures, ont inauguré un nouvel ordre herméneutique, à distance de la communauté juive et de la société gréco-romaine. On y rencontre les penseurs et orateurs, juristes et surtout philosophes qui n'ont pas manqué, eu égard aux situations et aux temps, de commenter les choix et de justifier les ruptures. On y admire la façon dont la Bible, au IV^e siècle, entra par la

grande porte dans le monde même de la culture ; bien plus, comment, d'Augustin et des Cappadociens jusqu'à Cassiodore et Jean Damascène, sont nées puis se sont affirmées dans cette Antiquité tardive une culture et une *païdeia* chrétiennes. Les différentes personnalités avec leurs œuvres sont certes présentées, avec pédagogie et précision. Mais on introduit aussi les divers genres littéraires chaque fois que le contexte le demande. Si le Nouveau Testament déjà honore les formes alors classiques de la biographie, de la lettre et de l'historiographie, bien des auteurs les reprendront et valoriseront davantage par la suite ; ils en ajouteront d'autres que la rhétorique et la poétique ambiantes tenaient encore en réserve. Les faits ecclésiastiques marquants, synodes et conciles entre autres, ne sont pas absents, ni les fondations ou institutions génératrices d'idées et de textes comme les écoles, sans omettre les ferments de littérature spirituelle, le monachisme en premier lieu. La langue ou les langues ont enfin leur place dans cet immense tableau d'histoire, tant culturelle qu'ecclésiastique.

Ce Manuel s'inscrit dans le catalogue des éditions Desclée dans le sillage d'importantes publications dont l'histoire est la base essentielle : *L'Église en Prière. Introduction à la liturgie*, en quatre tomes ; *l'Histoire du christianisme*, dont onze des quatorze volumes annoncés sont à ce jour parus ; *l'Histoire des dogmes*, en quatre tomes. Il leur servira d'adjuvant et souvent d'appoint pour ce qui touche à l'Antiquité.

André PAUL.

INTRODUCTION

La « patrologie »

Le mot « patrologie » est composé des deux mots grecs πατήρ, « père », et λόγος, « doctrine », « enseignement ». Littéralement la patrologie est donc la doctrine ou l'enseignement des Pères (de l'Église).

I. LE CONCEPT DE « PÈRE »

Le titre honorifique chrétien de « Père » est un condensé de représentations humaines communes, de représentations vétérotestamentaires et gréco-romaines. Le père, qui engendre, qui donne la vie, est le chef de la famille : il lui revient de subvenir à ses besoins et de la diriger avec autorité. Il est le garant et le médiateur de l'expérience et de la tradition, et donc le maître authentique, y compris et même surtout en matière de foi. Le *pater familias* romain est le prêtre du culte domestique. Dans l'Ancien Testament les parents sont les représentants de Dieu dans la famille, les patriarches sont les porteurs de la promesse et les garants de la grâce de l'alliance avec Dieu (Si 44-50 ; Lc 1, 55) : on leur doit donc obéissance et vénération.

Ce concept du père naturel s'est étendu aux « pères » (les ancêtres), ainsi qu'aux « pères spirituels » (les maîtres, ceux qui sont à la tête d'une école philosophique, les rabbins). En ce sens dérivé, les apôtres du Christ (par exemple en 1 Co 4, 14s) et les évêques de l'Église sont les pères de croyants puisque, par le baptême, ils engendrent à la vie nouvelle, en annonçant et en expliquant la foi ; ils sont leurs éducateurs et leurs maîtres et, comme chefs de la communauté, ils ont autorité sur la « famille », dont ils ont la responsabilité. C'est pourquoi jusqu'au IV^e siècle, l'Église

ancienne n'a reconnu le titre de Pères qu'aux évêques ; c'est à partir du V^e siècle seulement qu'elle l'a étendu aussi à des prêtres (Jérôme, par exemple) et à des diacres (Éphrem le Syrien et d'autres). Dans de nombreuses langues on continue à appeler le prêtre « père » (*pater, father, père, padre*).

II. PÈRES DE L'ÉGLISE, DOCTEURS DE L'ÉGLISE, ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES

Dans cette représentation complexe du père, le concept de « Père de l'Église » souligne un aspect : l'évêque qui garantit et transmet la vraie foi ; dans la succession ininterrompue des apôtres et dans la communauté ecclésiale, il assure la continuité et l'unité de la foi. On peut s'en remettre à lui pour la doctrine de la foi, on peut se réclamer de lui en cas de doute. Cette autorité ne garantit pas l'infaillibilité de tel ou tel Père de l'Église dans tous les détails : il doit se soumettre au critère de l'Écriture et de la *regula fidei* de toute l'Église mais, en accord avec elles, il est un témoin authentique de la foi et de la doctrine de l'Église. C'est pourquoi, à partir du IV^e siècle, les évêques qui se sont particulièrement distingués dans la tradition, l'explication et la défense de la foi – en premier lieu les évêques du concile de Nicée (325) – se voient décerner le titre de « Pères de l'Église » ou de « Saints Pères ». Basile le Grand est le premier à dresser une liste de Pères de l'Église à l'appui de son interprétation de la doctrine, dans le sens d'un « argument patristique » (*argumentatio patristica*), dans son *De Spiritu sancto* (374/75 – chap. 29). À partir de 412, Augustin use de cet argument, notamment dans la controverse qui l'oppose au pélagianisme, et, lors du concile d'Éphèse (431), Cyrille d'Alexandrie fait lire, à l'appui de sa propre orthodoxie, des extraits de leurs œuvres, que le synode accepte et incorpore dans ses actes¹. Vincent de Lérins, enfin, dans son *Commonitorium* (434), forge le concept classique de « *magistri probabiles* » et développe la théorie de l'argument patristique (chap. 41).

En raison de leur importance particulière comme témoins privilégiés de la tradition vivante de l'Église, on définit traditionnellement les Pères de l'Église selon quatre critères.

1. *Doctrina orthodoxa* : ils doivent être en accord avec la communauté

1. Cf. B. STUDER, « Argumentation patristique », dans *DECA* I, p. 225 ; B. STUDER, *Storia della Teologia*, I : *Epoca patristica*, Casale Monferrato, 1993, p. 457-61.

doctrinale de l'Église dans l'ensemble de leur théologie, ce qui n'implique toutefois pas une infaillibilité absolue dans tous les détails.

2. *Sanctitas vitae* : la sainteté, au sens de l'Église ancienne, où la vénération des saints ne relève pas d'une canonisation explicite, mais de la reconnaissance et de la vénération de leur vie exemplaire par le peuple des croyants.

3. *Approbatio ecclesiae* : l'approbation, pas nécessairement explicite, de la personne et de sa doctrine par l'Église.

4. *Antiquitas* : ils doivent se situer dans la période de l'Église ancienne.

En 1295, le pape Boniface VIII a conféré pour la première fois le titre honorifique de « docteurs de l'Église » aux Pères de l'Église latins, Ambroise, Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand. En 1568, le pape Pie V attribue le même titre aux Pères grecs, Athanase, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. Ils sont vénérés depuis cette date comme les « quatre grands docteurs de l'Église d'Occident et d'Orient », et, comme tels, ils ont souvent été représentés par les artistes. Le concept de « docteur de l'Église » répond à celui de Père de l'Église, mais ne renvoie pas nécessairement à l'Église ancienne. D'où un autre critère, celui d'œuvre scientifique remarquable (*eminens doctrina*). L'élévation explicite de Pères de l'Église au rang de « docteurs de l'Église » entend souligner et honorer leur importance extraordinaire dans la transmission de la foi et de la doctrine de l'Église : Isidore de Séville en 1722, Pierre Chrysologue en 1729, Léon le Grand en 1754, Hilaire de Poitiers en 1851, Cyrille d'Alexandrie et Cyrille de Jérusalem en 1882, Jean Damascène en 1890 et Éphrem le Syrien en 1920.

On appelle « écrivains ecclésiastiques » des auteurs chrétiens anciens qui ne satisfont pas à l'un ou à plusieurs des trois premiers critères d'un Père de l'Église, mais qui n'en font pas moins partie de l'Église catholique. Tous les autres textes chrétiens anciens, non ecclésiastiques (par exemple, les apocryphes, les œuvres hérétiques, etc.) entrent dans la catégorie plus large de la littérature « chrétienne primitive ou ancienne ».

Ce n'est qu'à l'époque moderne que l'on a limité le concept de Père à l'Antiquité. Jean Mabillon (1632-1707) voyait encore en Bernard de Clairvaux († 1153) le dernier des Pères et Jacques-Paul Migne (1800-1875) termine sa monumentale *Patrologia graeca* par Gennade II de Constantinople († après 1472) – il y inclut donc toute la littérature byzantine –, tandis que sa *Patrologia latina* s'étend jusqu'au pape Innocent III († 1216). Aujourd'hui, on accepte très généralement la limitation à l'Antiquité, mais il n'y a pas accord sur les dates. Les manuels traditionnels – y compris celui-ci – se terminent, pour l'Occident, avec Isidore de Séville († 636) et, pour l'Orient, avec Jean Damascène († vers 750). Certains, non sans raison, voudraient clore l'époque des Pères dès le milieu

ou la fin du ^ve siècle, mais jusqu'ici leur façon de voir ne s'est pas imposée (pour les questions concernant la périodisation de la patristique, on se reportera aux introductions des parties II, III et IV).

III. PATROLOGIE, PATRISTIQUE, HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE

Au cours de l'histoire de la discipline, y compris dans le cadre de la différenciation confessionnelle entre catholiques et protestants, se sont dégagées trois désignations et définitions différentes :

1. La *patristique* désigne, depuis le ^{xvii}e siècle, la *theologia patristica*, spécialement la dogmatique des Pères, dans sa différence d'avec la *theologia biblica, scholastica*, etc.

2. Le premier à utiliser le concept de *patrologie* fut le théologien protestant Johannes Gerhard († 1637), qui en a fait le titre de l'ouvrage paru après sa mort, *Patrologia sive de primitivae Ecclesiae Christianae Doctorum vita ac lucubrationibus* (*Patrologie ou vies et œuvres des docteurs de l'Église primitive* [Iéna 1653]), dans le sens d'études historiques et littéraires des Pères.

3. Au tournant de ce siècle, l'essor général des sciences historiques et philologiques a suscité une vive discussion sur l'étendue et l'objectif de l'étude des Pères, et l'on pensait qu'il fallait la considérer et la traiter comme faisant partie intégrante de l'étude de la littérature en général, les *lettres chrétiennes anciennes ou primitives*, sans méconnaître pour autant le caractère théologique tenant à leur objet. Une seconde définition des lettres chrétiennes les distingue de la patrologie et de la patristique en tant qu'étude non théologique de la philologie des écrivains chrétiens anciens.

En fait, on emploie aujourd'hui les trois termes, de façon plus ou moins indifférenciée, pour désigner une même discipline, même si, par ailleurs, la discussion continue autour de sa définition exacte. Sans vouloir entrer dans le détail des arguments avancés, nous n'utiliserons ici que les concepts de « patristique » (nom et adjectif) et de « patrologie ».

– *Patristique* = l'époque des Pères ; l'adjectif s'appliquant à l'époque, aux écrits, à la pensée, etc. de la littérature chrétienne ancienne.

– *Patrologie* : l'étude de la littérature chrétienne ancienne.

Pour autant, la patrologie ne se confond pas avec l'étude littéraire en général, mais le concept de « Père » retenu consciemment dans le nom rappelle qu'il s'agit d'une discipline nécessairement théologique, dont le

noyau est représenté par les Pères de l'Église et par leurs écrits, au sens ecclésial du terme. Mais, étant donné que pour les comprendre et pour les expliquer, il faut prendre en compte toute la littérature chrétienne ancienne, dans son acception la plus large, ainsi que son environnement, la *patrologie moderne est la science qui s'intéresse à toute la littérature chrétienne ancienne sous tous ses aspects et qui met en œuvre les méthodes appropriées*.

BIBLIOGRAPHIE

Articles de dictionnaires

EMONDS (H.), « Abt », dans *RAC* 1, 1950, p. 45-55. – WENGER (L.) et OEPCKE (A.), « Adoption », dans *RAC* 1, 1950, p. 99-112. – SCHRENK (G.) et QUELL (G.), Πατήρ, dans *ThWNT* 5, 1954, p. 946-1016. – HAMMAN (A.), « Father, Fathers of the Church », dans *EECh* I, p. 320. – HAMMAN (A.), « Patrologie – Patristique », dans *DECA* II, p. 1929-1935.

Études particulières

ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (éd.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Rome, 1977. – BELLINI (E.), *I Padri nella tradizione cristiana, a cura di L. Saibene*, Milan, 1982. – CAVALCANTI (E.), « Quindici anni di studi patristici in Italia (orientamenti metodologici) », dans A. GARZYA (éd.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, Naples, 1989, p. 189-222. – QUACQUARELLI (A.) (éd.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Rome, 1989. – FÉDOU (M.), « Les Pères de l'Église dans la culture contemporaine », dans *Études particulières* 381, 1994, p. 629-636. – FOUILLOUX (E.), *Lire les Pères de l'Église au ^{xx}e siècle. La genèse des sources chrétiennes*, Paris, 1995. – *Les Pères de l'Église au ^{xx}e siècle. Histoire, littérature, théologie. L'aventure des sources chrétiennes*, Paris, 1997.

Directives ou orientations

Congrégation pour l'éducation catholique, « L'étude des Pères de l'Église dans la formation sacerdotale », *Documentation catholique*, 1990, p. 262-273. – DI BERARDINO (A.), « Alcuni orientamenti negli studi patristici oggi », *Seminarium* 42, 1990, p. 389-412. – DROBNER (H.R.), La Patrología en la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales, L. F. MATEO-SECO et alii (éd.) = *CTUN* 70, 1990, p. 861-873. – DROBNER (H. R.), « Die "Instruktion über das Studium des Kirchenväter in der Priesterausbildung" », dans *ThGl* 81, 1991, p. 190-201. – « Lo Studio dei Padri della Chiesa oggi », dans *Sal.* 53, 1991, p. 1-148 et 133-146. – DAL COVOLO (E.) et TRIACCA (A. M.) (éd.), *Lo Studio dei Padri della Chiesa oggi = BSRel* 96, 1991. – DAL COVOLO (E.), « Il Padri della Chiesa maestri di formazione sacerdotale », dans *Sal.* 55, 1993, p. 133-146.

PREMIÈRE PARTIE

LA LITTÉRATURE
APOSTOLIQUE
ET POSTAPOSTOLIQUE

INTRODUCTION

La naissance de la littérature chrétienne

I. TRADITION ORALE ET FORMES PRÉLITTÉRAIRES

Quelque vingt années se sont écoulées entre la mort et la résurrection de Jésus, vers l'an 30, et les premiers textes chrétiens. Tout l'enseignement de Jésus était resté purement oral et les communautés chrétiennes primitives n'éprouvèrent d'abord aucun besoin de fixation écrite, puisque les témoins oculaires, qui avaient personnellement connu et entendu Jésus, vivaient au milieu d'eux : ils étaient les témoins authentiques de son Évangile. De plus, conformément à la promesse acquise, ils attendaient le retour du Messie et l'établissement définitif de son Royaume divin du vivant même de la première génération des disciples. Mais à cette époque se développaient ce que l'on appelle des « formes pré littéraires » que nous connaissons dans la mesure où elles ont trouvé place dans la littérature ultérieure – tous les peuples, en cas de transmission orale de récits, de mythes et de réflexions sapientielles, développent ainsi leurs propres structures. De telles formes trouvaient leur point d'ancrage dans les quatre plus importantes sphères de la vie des communautés primitives, où se mêlaient judéo chrétiens et paganochrétiens, leur culture et leur monde environnant.

a) Dans la vie quotidienne, sous forme d'exhortations et d'instructions invitant à mener une vie chrétienne (parénèse), notamment les célèbres catalogues de vertus et de vices (Ga 5, 19-23), les préceptes familiaux et sociaux (Col 3, 18-4, 2), ainsi que la doctrine des deux voies, issue du judaïsme, que nous retrouvons dans la *Lettre de Barnabé* et dans la *Didachè*, qui confronte le chrétien à la décision, au choix du chemin du bien ou du mal, de la lumière ou des ténèbres. La parénèse écrite trouvait ses racines et ses parallèles dans la tradition sapientielle populaire du

judéisme, ainsi que dans la philosophie populaire hellénistique : elle a fondamentalement pour objectif de rappeler et de répéter la tradition orale.

b) Dans la liturgie, sous forme de prières, de chants et d'acclamations, comme « Amen, Alleluia, Hosanna », le *Notre Père* (Mt 6, 9-13), le *Magnificat* (Lc 1, 46-55) et le *Benedictus* (Lc 1, 68-79).

c) Dans la catéchèse, pour la transmission de la foi au sein de la communauté et pour l'enseignement des nouveaux convertis, surtout pour la préparation à la réception du baptême, comme, par exemple, les premières formulations brèves de la confession de la foi (Ac 8, 37) et la formule baptismale (Mt 28, 19).

d) Dans la prédication missionnaire, sous forme de formules kérygmatiques, qui résument cette prédication (1 Th 1, 9s) ou qui précisent, dans une visée polémique et missionnaire, ce qu'est le monothéisme chrétien, face au polythéisme (les acclamations en εἰς de 1 Co 8, 6).

La tradition orale des paroles, des faits et gestes de Jésus constitue une catégorie littéraire spécifique qui a trouvé place largement, mais pas complètement, dans les quatre Évangiles canoniques. Il existe ce que l'on appelle les *agrapha* (ἀγράφος, « non écrit »), paroles du Seigneur qui n'ont pas trouvé place dans les Évangiles canoniques, mais dans d'autres sources, souvent beaucoup plus tardives : les autres écrits du Nouveau Testament (par exemple Ac 20, 35 : « il faut se souvenir de ces mots que le Seigneur Jésus lui-même a prononcés : il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir », les apocryphes néotestamentaires, les écrits des Pères de l'Église et même les textes islamiques. Sont particulièrement riches à cet égard les papyrus déterrés de 1897 à 1928 à Oxyrhynchos (200 km au sud du Caire) et l'*Évangile gnostique* de Thomas, découvert à Nag Hammadi en 1945, qui est un recueil de 114 paroles du Seigneur (cf. chap. 1.I.3).

Nombre d'*agrapha* sont de libres inventions tendancieuses de groupes et de sectes, destinées à conforter leurs propres doctrines, d'autres sont des arrangements et des adaptations des Évangiles canoniques. Mais il en reste un petit nombre que l'on peut considérer comme authentiques et que l'on peut ranger aux côtés des Évangiles canoniques. Ils ne nous apprennent rien de nouveau, il est vrai, que nous ne trouvions déjà dans ces derniers, mais ils confirment les témoignages véridiques de la proclamation de Jésus.

Les *agrapha* mettent particulièrement bien en lumière ce qui vaut, par ailleurs, de toute la tradition orale du christianisme : elle ne prend pas fin avec la formation de la littérature chrétienne, mais se continue parallèlement, notamment dans la liturgie et dans la catéchèse, au long des siècles, si bien qu'il faut toujours prendre en compte son influence sur les écrits et sur la théologie des Pères.

II. LES GENRES LITTÉRAIRES DE LA LITTÉRATURE APOSTOLIQUE

Le plus ancien document de littérature chrétienne que nous connaissons est la première lettre de l'apôtre Paul aux Thessaloniciens, rédigée en 51/52 à Corinthe. Suivent les autres lettres authentiques de Paul, aux Galates, aux Corinthiens, aux Philippiciens, à Philémon et aux Romains. Ces textes montrent bien comment est née la littérature chrétienne : ils ne relèvent pas de l'intention de composer une œuvre littéraire, mais d'une nécessité pratique. L'extension croissante du christianisme rend de plus en plus difficile le contact personnel, qu'il faut donc remplacer par la forme écrite de la lettre. Aussi la vraie lettre ne relève-t-elle pas dès l'abord de la littérature. Elle n'en relève que dans la mesure où elle est conservée et considérée comme littérature. Cela ne signifie pas que ces lettres seraient non littéraires dans leur forme. Les cultures grecque et latine avaient également développé, bien avant le christianisme, une culture épistolaire avec ses contraintes littéraires établies auxquelles devait se conformer un correspondant cultivé, sans même parler de l'adresse, de la formule d'introduction, des formules de salutations, etc. (cf. excursus 2). La vraie lettre recouvre un domaine assez vaste, de la lettre privée à une personne à la lettre officielle s'adressant à toute une population. Parfois l'auteur sait ou présume déjà que sa lettre sera conservée et qu'elle sera considérée comme texte littéraire, et il adapte son style en conséquence. Ces différences se retrouvent également dans les lettres du christianisme primitif : certaines s'adressent à des communautés entières, elles sont destinées à être lues en public, dans le cadre de la liturgie, ainsi qu'à être transmises à d'autres communautés. Elles se présentent dès lors comme des écrits d'exhortation et de proclamation du message s'adressant à tous les chrétiens.

Quelque vingt années plus tard, à partir de l'an 70 environ, se constitue la deuxième forme de littérature chrétienne, les Évangiles, nés d'une autre nécessité de communication : la transmission de la doctrine authentique du Christ aux générations suivantes. Quarante ans après la mort et la résurrection du Christ, les chrétiens sont déçus dans leur attente de son retour prochain. Les témoins oculaires disparaissent les uns après les autres et des groupes isolés se réclament de plus en plus souvent de traditions orales divergentes. On éprouve donc le besoin de fixer par écrit le véritable Évangile : divers auteurs, dans divers lieux, dans des situations différentes, s'attellent à cette tâche. Le premier Évangile né de la sorte dans une

communauté hellénistique, vers l'an 70, sera celui de Marc. Il sera suivi par celui de Luc vers 80. Celui de Matthieu naîtra entre 90 et 95 dans une communauté judéo-chrétienne. Enfin, vers 100, ce sera l'Évangile de Jean. Ces Évangiles retracent la vie et l'enseignement de Jésus, de sa naissance ou de sa première apparition en public à sa résurrection. Leur préoccupation cependant n'est pas d'ordre chronologique ou historique mais, inspirés par la foi et fondés sur la réflexion et l'expérience des communautés, leur objectif est d'être une expression théologique et catéchétique de la foi. Marc, par exemple, qui veut expliquer le secret messianique, commence avec la préparation de la première manifestation du Messie par Jean-Baptiste et par le baptême de Jésus. Matthieu, qui veut, lui, montrer comment l'Ancien Testament s'accomplit dans le Nouveau, met l'accent sur la filiation divine et la souveraineté de Jésus et commence par la généalogie de Jésus depuis Abraham. Chaque évangéliste opère son propre choix, à sa façon de construire son texte et de présenter les choses, en partant des traditions dont il dispose.

L'intention de Luc transparaît dans le fait qu'il a conçu son Évangile comme la première partie d'une œuvre double qui inclut une histoire des apôtres : il crée ainsi un nouveau genre littéraire – le troisième – du Nouveau Testament. Comme il le précise lui-même dans le prologue (I, 1-4), il entend retracer, avec l'exactitude de l'historien, l'histoire du salut, de l'annonce du Messie à sa montée au ciel, ainsi que l'extension du salut sur le monde entier, par l'entremise des actes des apôtres, qui s'ensuit.

À la manière des historiens contemporains de langue grecque – Denys d'Alicarnasse et ses *Antiquités romaines*, Flavius Josèphe et ses *Antiquités judaïques* –, il écrit ses *Antiquités chrétiennes*.

La littérature apostolique connaît, enfin, un quatrième genre littéraire : les apocalypses (la première et la plus connue, qui a donné son nom à toutes les autres, étant celle de Jean, à la fin du I^{er} siècle), révélations prophétiques relatives à la fin des temps, pour rappeler que la fin du monde est proche, mais aussi pour encourager les chrétiens dans les persécutions et les souffrances liées à cette fin des temps. Leur contenu et leur style rappellent les modèles littéraires de l'apocalyptique, qui a connu un développement considérable dans le judaïsme ancien.

BIBLIOGRAPHIE

Exposé général

VIELHAUER (Ph.), *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin-New York, 1995, p. 9-57.

Bibliographie

CHARLESWORTH (J. H.), *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha : a guide to publications, with excursions on apocalypses* = ATLA.BS 17, 1987, p. 138-155.

Éditions

RESCH (A.) = TU 5/4, 1889 ; TU 30/3-4, 1906. – ASIN Y PALACIOS (M.), PO 13/3, 1907, p. 327-431 ; 19/4, 1926, p. 529-624. – KLOSTERMANN (E.) = KIT 8, 3^e éd. 1929 ; 11, 2^e éd. 1911. – SANTOS OTERO (A. de) = BAC 148, 3^e éd. 1975, p. 108-122.

Traduction allemande

HOFIUS (O.), dans SCHNEEMELCHER (W.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I*, Tübingen, 2^e éd. 1987, p. 76-79.

Articles de dictionnaires

HOFIUS (O.), dans TRE 2, 1978, p. 103-110. – MARA (M. G.), « Agraphon », dans DECA I, p. 55.

Études particulières (recueils de textes)

ROPES (J. H.), *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred Resch gesammelten Materials* = TU 14/2, 1896. – JEREMIAS (J.) (unter Mitw. von O. Hofius), *Unbekannte Jesusworte* = BFChTh 45/2, 3^e éd. 1963. – BOVON (F.) et KOESTER (H.), *Genèse de l'écriture chrétienne*, Turnhout, 1991. – ELLIOT (J. K.), « Non-Canonical Sayings of Jesus in Patristic Works and in the New Testament Manuscript Tradition », dans GRYSON (R.) (éd.), *Philologia sacra* (Hommage à H. J. Frede/W. Thiele) = VL 24/2, 1993, p. 343-354.

CHAPITRE PREMIER

Les apocryphes bibliques

INTRODUCTION

LA CONSTITUTION DU CANON BIBLIQUE

A. LE NOUVEAU TESTAMENT

Même si les 27 écrits qui constituent le canon actuel du Nouveau Testament appartiennent à la littérature chrétienne la plus ancienne, leur élaboration n'en a pas moins pris plusieurs siècles. En effet, les cinq premiers siècles virent apparaître de nombreux écrits correspondant aux quatre genres littéraires néotestamentaires ; au début, leur intention originelle à tous était de fixer par écrit l'enseignement authentique du Christ. L'apostolicité des écrits, qui pouvait se réclamer directement du Christ, devenait le critère décisif de leur authenticité. Aussi, quand une œuvre n'avait pas été rédigée par des apôtres ou des disciples d'apôtres, on la leur attribuait – sans intention de falsification ni de tromperie. On la plaçait ainsi sous l'autorité apostolique et on signifiait par là qu'elle contenait une vérité de foi authentique. Tous ces écrits n'avaient évidemment ni la même qualité ni la même crédibilité, si bien que les communautés locales, avec des différences selon les endroits, n'en reconnaissaient qu'une partie comme Écriture sainte, admise dans la proclamation liturgique publique. C'est ainsi que, jusqu'au milieu du II^e siècle environ, se dégagait un premier consensus à partir de la tradition, qui représenta un critère décisif dans la fixation du canon néotestamentaire.

Au cours du II^e siècle, en effet, des courants hétérodoxes au sein de l'Église, surtout gnostiques, entreprirent de rédiger et de vénérer des « livres saints », qu'ils plaçaient, eux aussi, sous l'autorité apostolique pour légitimer leurs doctrines divergentes. L'Église se voyait dès lors contrainte

de définir avec autorité quels livres contenaient la vérité de foi authentique, et pouvaient donc prétendre à être vénérés comme Écriture sainte et être utilisés dans la proclamation officielle du message chrétien. Ce processus était pratiquement terminé à la fin du II^e siècle, même si la délimitation définitive des 27 livres canoniques ne s'est faite qu'au IV^e siècle. Jusque-là, on constate de petites divergences dans la définition du canon selon les communautés locales ou les régions. Le plus ancien témoignage du canon néotestamentaire, sous une forme déjà étonnamment définitive, se trouve dans un codex du VIII^e siècle, découvert en 1740 dans la *bibliothèque Ambrosiana* de Milan, par Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), d'où le nom de *Canon de Muratori*. Il s'agit d'une liste, sans doute établie à Rome vers 200¹, qui énumère déjà 22 des 27 livres canoniques ; ne manquent que l'épître aux Hébreux, celle de Jacques, les deux de Pierre et la troisième de Jean. C'est dans la 39^e *lettre pascalle* d'Athanase, de 387, que nous rencontrons pour la première fois le canon néotestamentaire de l'Église grecque sous sa forme définitive. En Occident, nous le trouvons dans la deuxième partie du *Décret de Gélase*, qui, dans ses trois parties, remonte sans doute à un synode qui s'est tenu sous le pape Damase, en 382, ainsi que dans les actes d'un synode tenu à Hippo Regius, en Afrique du Nord, en 393.

L'Église appelle « apocryphes » tous les autres écrits, en relation avec le Nouveau Testament par leur titre, leur contenu ou leur forme, qui se réclament aussi d'une autorité apostolique, mais n'appartiennent pas au canon. Elle reprend ainsi un concept utilisé par la gnose pour désigner ses propres écrits, dans la ligne des religions ésotériques à mystères de l'Antiquité. La gnose les tenait en si haute estime que seuls les membres à part entière des communautés gnostiques, les initiés, pouvaient en prendre connaissance, tandis qu'ils étaient tenus « secrets » (ἀπόκρυφος) pour tous les autres. Ce mot « apocryphe », qui impliquait la plus haute considération dans la gnose, en vint à signifier, pour l'Église orthodoxe, en opposition précisément à la gnose, « faux, hérétique, condamnable ». C'est ainsi que l'Église l'appliquera à tous les écrits dont l'attribution était fautive ou le contenu hérétique, puis, de façon générale, à tous les écrits non canoniques. Mais en soi le mot « apocryphe » ne signifie pas nécessairement « hérétique ». Nombre d'apocryphes contiennent des éléments de théologie et de piété chrétienne fiables, notamment en matière de mariologie, mais n'ont pas trouvé place dans le canon parce que, par exemple,

1. On trouvera l'argumentation la plus récente en faveur d'une origine syrienne ou palestinienne vers la fin du IV^e siècle, dans G. M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, 1992.

ils sont envahis de légendes et de récits miraculeux abscons, et ne sont précisément pas aussi sûrs, dans leur globalité, que les livres canoniques.

Les livres bibliques – canoniques et apocryphes – relèvent, par leur genre littéraire, de l'histoire de la littérature chrétienne, même si cette inclusion fait elle aussi l'objet d'âpres discussions. Mais, en raison de leur signification comme fondements de la foi chrétienne, leur étude est le fait d'une discipline théologique spécifique : c'est ainsi qu'en principe la patrologie ne s'occupe pas des livres canoniques du Nouveau Testament, mais bien des apocryphes.

La fixation du canon des Écritures a modifié en conséquence l'intention des écrits subséquents, qui continuent à se rapporter au Nouveau Testament dans leur attribution, leur contenu et leur forme. À partir de la fin du II^e siècle on distingue trois types d'écrits :

- a) les livres, surtout évangiles et histoires des apôtres, qui, mus par la piété populaire ou par intérêt théologique, se proposent de combler les nombreuses lacunes des livres canoniques (en ce qui concerne l'enfance de Marie et de Jésus, par exemple, ou le destin ultérieur des apôtres) ;
- b) des œuvres en concurrence avec les livres canoniques, qui veulent légitimer les opinions divergentes de groupes ou de sectes, ou encore des traditions et des usages locaux ;
- c) un groupe d'écrits plus tardifs qui essaie de répondre à des questions apologetiques ou dogmatiques contemporaines, en se réclamant d'une autorité apostolique fictive.

Dans la dernière édition de sa traduction des apocryphes du Nouveau Testament, Wilhelm Schneemelcher définit ainsi ce genre littéraire : « Les apocryphes du Nouveau Testament sont des écrits datant des premiers siècles de l'histoire de l'Église, qui, par leur titre, leur genre littéraire ou leur contenu présentent une relation particulière avec les écrits du Nouveau Testament. Cette relation aux œuvres canoniques est très différente selon les apocryphes et doit être précisée à chaque fois. Les motifs qui ont conduit à l'élaboration des apocryphes ne sont pas non plus univoques. Pour préciser ce que sont les apocryphes néotestamentaires, il faut évidemment prendre en compte leur cadre et leurs circonstances historiques, non seulement pour les distinguer de la littérature hagiographique, mais aussi et surtout pour préciser leurs relations au canon du Nouveau Testament, en voie de constitution ou achevé. Dans cette littérature, il s'agit donc :

- d'évangiles, qui ont non seulement pour caractéristique de n'avoir pas été admis dans le Nouveau Testament, mais qui, pour une part, prétendaient au même rang que les Évangiles canoniques (cela vaut pour les textes les plus anciens) et qui entendaient compléter d'une façon ou d'une autre les textes canoniques ;

- des lettres (pseudépigraphiques), qui voulaient sans doute, pour la plupart, apporter des compléments ou des corrections didactiques ;
- des histoires d'apôtres, qui ont romancé les récits et légendes portant sur les apôtres (avec force détails, souvent) et qui entendaient ainsi compléter les données très fragmentaires sur la vie des apôtres telles que nous les trouvons dans le Nouveau Testament ; les motifs de la propagande de telles ou telles doctrines théologiques y jouent aussi souvent un rôle ;
- des apocalypses, qui ont réaménagé, pour une part, des textes juifs, mais qui ont aussi développé pour leur propre compte le genre littéraire des "révélation", emprunté au judaïsme » (1⁵⁵²).

B. L'ANCIEN TESTAMENT

La fixation d'un canon du « Nouveau » Testament devait nécessairement s'accompagner de celle d'un canon de l'« Ancien » Testament, des écrits bibliques juifs, qui représentaient jusque-là, en raison de l'origine juive du christianisme, sa seule Écriture sainte. Le canon hébreu ne fut guère fixé qu'à la fin du 1^{er} siècle, à une époque, donc, où la différenciation entre le judaïsme et le christianisme s'accélérait déjà. Le christianisme du 1^{er} siècle, déjà majoritairement de langue grecque, n'utilisait pas, comme texte authentique de la Bible de l'Ancien Testament, le texte hébreu, mais sa traduction grecque issue du judaïsme de langue grecque entre le III^e et le 1^{er} siècle av. J.-C., la « Septante » (LXX). Elle est ainsi appelée d'après la tradition (conservée dans la lettre d'Aristée) selon laquelle 72 docteurs palestiniens inspirés auraient traduit le Pentateuque sur l'ordre du roi égyptien Ptolémée II (286-285 av. J.-C.). Mais à l'époque, le canon hébreu n'était pas encore clos. Dès lors, le canon chrétien de l'Ancien Testament comprend une série de livres qui ne seront pas admis, plus tard, dans le canon hébreu, mais que le christianisme retient sous le nom de livres « deutérocanoniques » : ajouts grecs aux livres de Daniel et d'Esther, Baruch, avec la lettre de Jérémie, les deux livres des Maccabées, Judith, Tobie, le Siracide et la Sagesse de Salomon. Le protestantisme les rejettera à nouveau comme « apocryphes », tandis que le concile de Trente, dans son *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* (DH 1501) du 8 avril 1546, confirme qu'ils font partie intégrante de l'Écriture sainte de l'Église catholique. C'est ainsi que les protestants qualifient d'« apocryphes » les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, et de « pseudépigraphes » (Ψευδῶς = faussement, ἐπιγράφειν = attribuer) tous les autres écrits proches de l'Ancien Testament mais extérieurs au canon, tandis que l'Église catholique appelle « apocryphes » l'ensemble des écrits non canoniques.

Tant que le canon n'était pas clos, dans les premiers siècles du christianisme, le nombre et l'ordre des livres de l'Ancien Testament reconnus comme canoniques variaient encore, à l'exception du Pentateuque. Dans la mesure où ils ont été utilisés par les Pères de l'Église, que certains ont aussi été retravaillés et complétés par les chrétiens, ils font partie, eux aussi, de la patrologie.

I. LES ÉVANGILES APOCRYPHES

1. LE GENRE LITTÉRAIRE

Le genre littéraire de l'évangile se définit ainsi, d'après le modèle représenté par les Évangiles canoniques : les paroles et récits, d'abord transmis oralement, concernant la vie, les actes et l'enseignement de Jésus de Nazareth, rassemblés par un rédacteur, dans le cadre d'une réflexion théologique et communautaire, pour assurer leur transmission authentique en vue de fortifier et diffuser la foi chrétienne. Si la définition du genre littéraire associe ainsi des critères de contenu et de forme, le mot grec *euangelion* ne désignait originellement que le message lui-même – signification qui n'est pas effacée quand, vers le milieu du 1^{er} siècle, on commence à appeler aussi de ce nom le livre qui contient le message. C'est pourquoi de nombreux apocryphes du Nouveau Testament nous ont été transmis sous le nom d'« évangiles », bien qu'ils ne répondent pas à la définition du genre littéraire, tandis que d'autres écrits nous sont parvenus sous d'autres noms, alors même qu'ils lui correspondent. Wilhelm Schneemelcher les rassemble, en leur sens le plus large, sous le titre d'« Évangiles – textes extrabibliques sur Jésus », et aboutit ainsi à la conclusion : « On peut dire, en somme, qu'il n'y a pas de genre littéraire spécifique et uniforme d'« Évangiles apocryphes ». Mais les textes réunis ici sous ce titre non seulement ont tous pour contenu la personne et l'activité du Christ, mais ils ont aussi pour caractéristique de se définir, de façon variable, par rapport au genre « évangile » ou d'être influencés par lui » (1⁵⁷²). L'ensemble de ces textes peut donc se classer en fonction de différents critères : le contenu, les formes littéraires, les auteurs, l'origine, l'intention, les interdépendances, l'histoire de la tradition, etc. En raison du caractère théologique de cette littérature, c'est au contenu qu'il convient d'attacher la plus grande importance.

1. Au plus près des Évangiles canoniques, nous avons les écrits qui suivent également la *tradition synoptique*, qui puisent dans les mêmes sources, retra-

vaillant les trois Évangiles synoptiques. C'est le cas de l'évangile de Pierre, de l'évangile selon les Hébreux ou des Nazaréens et de l'évangile des Ébionites.

2. Par leur origine, les deux derniers font partie des *évangiles judéo-chrétiens* : proches de l'Évangile de Matthieu, ils conservent surtout des traditions juives ou sont issus de sectes judéo-chrétiennes.

3. Les *évangiles hétérodoxes* entendent légitimer leurs doctrines qui s'écartent de celles de la Grande Église. C'est principalement le cas du grand mouvement gnostique. La découverte de la bibliothèque de Nag Hammadi nous a valu une quantité d'écrits évangéliques issus de ce mouvement : la *Pistis Sophia*, l'évangile de Thomas, l'évangile de Barthélemy et beaucoup d'autres.

4. La grande soif de savoir de la piété populaire, puis aussi le souhait d'une plus grande clarté théologique jusque dans les détails – exigences auxquelles ne satisfont pas les Évangiles canoniques – donneront naissance à tout un groupe de textes qui entendent compléter les *Évangiles canoniques*.

a) C'est surtout le cas pour l'origine, la naissance et l'enfance de Jésus, puisque les Évangiles canoniques présentent bien des silences à cet égard. Les *évangiles apocryphes de l'enfance* ne répondent pas seulement aux questions relatives aux ascendants de Jésus, aux circonstances merveilleuses de sa naissance et de ses années d'enfance, mais ils soulignent aussi, conformément à leur intention théologique, la divinité de l'enfant, qui se manifeste d'emblée, et l'authentique virginité de Marie, avant, pendant et après la naissance de son fils. Les plus importants sont le *Protévangile de Jacques*, puis l'*Évangile arabe de l'enfance*, l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* et l'*Évangile de l'enfance de Thomas*. Le cercle des personnes concernées s'élargit aux parents et à la famille de Jésus : nous avons ainsi une histoire de Joseph le charpentier. Aucun évangile de l'enfance ne va au-delà de la douzième année ; l'idée de la croissance de Jésus, suggérée en Lc 2,52 – « Jésus progressait en sagesse et en taille » – ne trouve pas place dans les évangiles de l'enfance, parce qu'elle ne convient pas à un homme-Dieu (θεῖος ἀνὴρ).

Ces évangiles de l'enfance ont exercé une influence extraordinaire sur la liturgie, la piété populaire et l'art. Ce sont eux, par exemple, qui donnent les noms des parents de Marie, Joachim et Anne, qui parlent du bœuf et de l'âne à la crèche, qui précisent le nombre et donnent le nom des Rois mages, etc. Ces récits ont continué à circuler jusqu'à aujourd'hui.

b) Les évangiles qui complètent les récits de la passion de Jésus sont comparativement moins nombreux, parce que les récits des Évangiles canoniques sont beaucoup plus circonstanciés. Mais les réflexions théologiques et l'imagination populaire s'intéressent au sort des autres personnes concernées ainsi qu'à la descente du Christ aux enfers comme dans

les *Actes de Pilate*, dans les *Évangiles de Nicodème*, de *Barthélemy* et de *Gamaliel*.

c) Les *Dialogues du Sauveur* entendent compléter et préciser les instructions de Jésus à ses disciples après la résurrection. Ils prennent habituellement la forme de la conversation, même si l'on y trouve aussi le schéma épistolaire et des éléments apocalyptiques : le *Freer-Logion*, les *Epistula Apostolorum*, l'épître et les deux apocalypses de Jacques.

5. Nous avons, enfin, une série de *fragments d'évangiles*, de différents papyrus, qui n'entrent dans aucune catégorie précise, ainsi que les *agrapha* dont il a été question plus haut, qui sont également la transcription d'éléments isolés de la tradition orale des paroles de Jésus.

Voilà donc esquissé le matériel dont nous disposons. Mais les indices ne manquent pas, dans les ouvrages de la littérature chrétienne primitive, qui témoignent de l'existence de beaucoup d'autres sources. La présentation plus détaillée de quelques exemples parmi les plus significatifs permettra de se faire une idée plus claire des contenus, des formes et des intentions de la littérature évangélique apocryphe.

2. LE PROTÉVANGILE DE JACQUES

Le texte que l'on appelle le *Protévangile de Jacques* fait partie de ceux qui entendent compléter les Évangiles canoniques. Il fut élaboré en Égypte, dans la seconde moitié du II^e siècle, et augmenté ultérieurement. Rejeté par l'Église occidentale, comme apocryphe, par le *Décret de Gélase* (vers 500), il tomba complètement dans l'oubli en Occident. Il avait, en revanche, la faveur des Églises orientales, qui le diffusèrent, comme l'attestent les nombreuses traductions en arabe, en arménien, en copte, en éthiopien, en géorgien, en langue slave et en syriaque. Il trouva même place dans la liturgie si bien que l'humaniste français, Guillaume Postel sj, qui le rapporta en 1549/1550 d'un voyage en Orient et le traduisit en latin, pouvait le considérer comme canonique. C'est à lui aussi qu'il doit son nom, puisque, à la fin de l'ouvrage (§ 25), l'auteur se présente sous le nom de Jacques, entendant sans doute ainsi se faire passer pour le frère de Jésus. Et parce qu'il rapportait la préhistoire de la naissance de Jésus, il convenait de le situer chronologiquement comme le premier (πρῶτον) des évangiles.

L'ouvrage comporte trois parties. Les paragraphes 1-16 s'intéressent à l'ascendance, à la naissance et à l'enfance de Marie, jusqu'à la conception de Jésus. Joachim et Anne, riches et pieux, sont malheureusement stériles et ils en souffrent. Dieu finit par les gratifier miraculeusement d'une fille, Marie, qu'ils lui consacrent entièrement et qui, à partir de l'âge de trois

ans, vivra en vierge au temple de Jérusalem ; un ange de Dieu vient l'y nourrir. À l'âge de douze ans, quand Marie devient femme, Joseph, veuf qui a déjà des enfants adultes, la prend sous sa protection. Un signe miraculeux témoigne du choix de Joseph par Dieu : tandis que tous les veufs d'Israël se trouvent rassemblés au Temple, une colombe s'envole du bâton de Joseph et vient se percher sur sa tête. L'évangile passe rapidement sur les années suivantes, se contentant de rapporter que Marie a été choisie pour filer le fil le plus précieux en vue de la confection d'un voile pour le Temple, de raconter l'annonce de l'ange, la visite de Marie à Élisabeth et le désarroi de Joseph qui trouve Marie enceinte de six mois quand il revient de ses chantiers. « Elle avait seize ans quand s'accomplirent ces mystères » (§ 12), lit-on. Comme en Mt 1, 20-23, un ange informe Joseph de l'origine divine de l'enfant. Joseph et Marie sortent indemnes du jugement de Dieu auquel les soumet le grand-prêtre. Suit le récit de la naissance de Jésus, conforme au modèle des Évangiles canoniques. Sur le chemin qui conduit à Bethléem, pour le recensement, Joseph doit laisser Marie dans une grotte près de la ville, parce que son heure est venue. Il s'en va chercher une sage-femme. Celle-ci est témoin de la naissance merveilleuse de Jésus, au terme de laquelle elle constate avec étonnement la virginité de Marie, intacte. Une autre sage-femme, du nom de Salomé, à qui elle en fait part, tient à contrôler ses dires par elle-même : sa main est « brûlée par un feu », mais l'enfant Jésus la guérit. La troisième partie (§ 22-25) ajoute un récit du martyre de Zacharie. Parce que Hérode a été berné par les mages et qu'il n'a pu s'emparer ni de Jésus ni de Jean, il fait exécuter Zacharie.

Le *Protévangile de Jacques* fait partie, certes, des « évangiles de l'enfance », mais c'est Marie, la mère de Jésus, qui est au cœur du récit et de la réflexion théologique qu'il sous-tend. Témoin le plus important de la piété mariale de l'Église primitive, il veut donner la preuve de son choix par Dieu dès sa naissance, ainsi que de sa virginité perpétuelle : ce faisant, il réfute surtout la légende que l'on retrouve chez le polémiste païen Celse (vers 178 apr. J.-C.), ainsi que dans certains textes juifs, selon laquelle Jésus serait né d'une relation hors mariage entre Marie et un soldat romain du nom de Panthera. On voulait en même temps prévenir une interprétation erronée des « frères de Jésus » mentionnés dans les Évangiles synoptiques (par exemple Mt 12, 47), en les désignant comme les fils de Joseph, nés d'un premier mariage. Mais curieusement cette interprétation a précisément conduit à récuser cet évangile, parce que Jérôme, pour pouvoir affirmer aussi la virginité perpétuelle de Joseph, en a fait des cousins de Jésus et a donc polémique contre le *Protévangile de Jacques*.

Le genre littéraire est celui d'un recueil de légendes relatives à des

personnes ; il fait toutefois preuve d'une grande discrétion qui n'a rien de comparable avec la véritable soif de miracles d'autres apocryphes. Ces légendes prennent appui sur des modèles vétérotestamentaires (naissances de Samuel et de Samson) et exploitent les Évangiles canoniques de l'enfance de Matthieu et de Luc. On ne soulignera jamais trop son influence sur les fondements de la mariologie.

3. L'ÉVANGILE COPTE DE THOMAS

Avant la découverte et la publication de la bibliothèque de Nag Hammadi (1945-1948), l'Évangile de Thomas, qu'il ne faut pas confondre avec l'évangile de l'enfance de Thomas (dit aussi du Pseudo-Thomas), ni avec le « livre de Thomas » (de NHC II/7), n'était connu que par des fragments dans les œuvres de Jérôme et, sans qu'on le sache, dans les papyrus dits d'Oxyrhynchos 1, 653 et 654. Origène, Eusèbe et d'autres précisaient par ailleurs qu'il était en usage chez les gnostiques et les manichéens.

Le codex II/2 de Nag Hammadi contient en son entier, en traduction copte, le texte de cet évangile rédigé en langue grecque en Syrie orientale, vers le milieu du II^e siècle. Il rassemble 114 paroles du Seigneur de différents types littéraires : apophtegmes (adages, maximes), logia (dits de sagesse), paroles prophétiques et apocalyptiques, paroles sur la loi et sur la communauté, paroles à la première personne et paraboles, dont la moitié environ trouvent leur parallèle chez les synoptiques, l'autre moitié se trouvant dans la source Q restituée. Certains de ces *agrapha* étaient déjà connus, d'autres non.

L'Évangile de Thomas est particulièrement important. Recueil de paroles de Jésus, il est le premier témoin de ce genre littéraire, dont l'existence est postulée par les chercheurs à titre de source Q à partir des Synoptiques de Matthieu et de Luc. Dans quelle mesure l'Évangile de Thomas relève-t-il des écrits gnostiques ? La lumière n'est pas encore définitivement faite à ce sujet. Il témoigne en tout cas de tendances gnostiques, mais fait plutôt figure de corps étranger dans la bibliothèque de Nag Hammadi.

4. L'EPISTULA APOSTOLORUM

L'*Epistula Apostolorum* relève du genre littéraire du dialogue du ressuscité avec ses disciples, habituellement issu des cercles gnostiques. Mais cette *Epistula* se retourne au contraire contre les gnostiques, en usant de

leurs propres méthodes. Aux révélations particulières faites à des individus, elle oppose un dialogue du Christ avec tous les apôtres nommément cités, qui la publient sous forme de lettre. Elle défend la véritable divinité du Christ, la réalité de son incarnation et de sa résurrection, la résurrection de la chair, conjointement avec l'âme et l'esprit, pour le jugement commun, en même temps que la descente de Jésus aux enfers, auprès des saints de l'ancienne alliance, pour qu'ils puissent avoir part, eux aussi, à la rémission des péchés par le baptême. La lettre s'achève par un regard apocalyptique sur la fin des temps et le récit de l'ascension du Christ.

Du point de vue littéraire, il s'agit d'un discours de révélation dans un cadre qui est celui du récit évangélique et du genre épistolaire. Du point de vue théologique, l'*Epistula Apostolorum* est un texte orthodoxe dirigé contre la christologie docétiste et l'anthropologie dualiste de la gnose, entreprise réussie dans l'ensemble, même si ce texte ne parvient pas à échapper entièrement aux influences gnostiques et syncrétistes, qui s'expliquent par le lieu et l'époque où il a vu le jour : le judéochristianisme hellénistique égyptien du milieu du II^e siècle. Il contient par ailleurs le plus ancien témoignage de la fête de la Pâque chrétienne et de l'attente du retour du Seigneur (parousie) dans la nuit de Pâques [§ 15 (26)].

Nous ne savons pas si cet écrit a eu une influence quelconque dans l'Église ancienne, puisque nous en ignorons tout jusqu'à la fin du siècle dernier et qu'il n'en est jamais fait mention dans la littérature chrétienne. C'est seulement en 1895 que Carl Schmidt en a découvert des fragments coptes, et J. Bick une feuille en latin. En 1912, Louis Guerrier et Sylvain Grébaut ont publié le texte intégral éthiopien. Mais toutes ces versions représentent des traductions d'un original grec.

5. L'ÉVANGILE DE NICODÈME

L'*Évangile de Nicodème* comporte deux parties : les *Actes de Pilate* (chap. I-XVI) et le *Descensus Christi ad inferos*, un livre sur la descente de Jésus dans le monde des enfers après sa mort (chap. XVII-XXVII). Il se situe donc dans le groupe des évangiles qui complètent l'histoire de la passion de Jésus. L'accent est mis sur la personne de Pilate qu'il faut disculper et à qui revient dès lors une place propre dans l'hagiographie et dans le culte des saints.

Dans le prologue, le compilateur donne lui-même la date de la rédaction définitive de l'ouvrage : « Sous l'empire de Flavius Théodose, la dix-huitième année de son règne, et sous le règne de Flavius Valentinien, la cinquième année, dans la neuvième indiction », c'est-à-dire en l'an 425. La première partie, les *Actes de Pilate*, remonte certainement à 375/376,

puisque Épiphrane de Salamine la cite. Deux mentions chez Justin et Tertullien témoigneraient en faveur d'une date encore bien plus ancienne, avant 150. Il se peut que leur rédaction soit aussi en relation avec les *Actes de Pilate* païens évoqués par Eusèbe, destinés à alimenter la haine contre les chrétiens lors de la persécution sous Maximin Daïa (311/312). La compilation de 425 utilise en tout cas des matériaux plus anciens. Friedrich Scheidweiler n'émet des doutes à ce sujet que pour le *Descensus*, dont il pense qu'il a été rajouté par la suite, parce qu'il ne figure pas dans une des versions grecques dont nous disposons, alors que les *Actes* y sont plus complets : « Il ne cadre d'ailleurs pas avec les *Actes* qui sont une œuvre achevée n'appelant pas de complément. » La recension B relèverait d'une réélaboration postérieure du texte originel, qui comporte des ajouts importants aux chapitres X et XI, mais raccourcit beaucoup le chapitre XVI pour pouvoir ajouter le *Descensus*². Mais Scheidweiler n'aboutit pas à une datation plus précise de cette partie, puisqu'il y voit une « pièce nettement plus ancienne » qui a « simplement été rattachée » à la première partie. L'application du Ps. 23, 7 (« Portes, levez la tête ! élevez-vous, portails antiques ! qu'il entre, le roi de gloire ! ») à la descente aux enfers pourrait plaider en faveur de la fin du IV^e siècle. En effet, il semble que, jusqu'à Grégoire de Nysse, ce verset ne soit appliqué qu'à la seule montée au ciel³.

Les *Actes de Pilate* comportent eux-mêmes deux parties : les chapitres I-XI, les *Acta Pilati* proprement dits, rapportent le procès de Jésus devant Pilate, sa crucifixion et sa mise au tombeau. Du point de vue théologique, ils se font les défenseurs de la naissance virgine de Jésus contre les calomnies des juifs⁴, de sa puissance divine et de son innocence, dont témoignent ses miracles ; ils présentent Pilate comme opposé à la crucifixion de Jésus et reprennent à cette fin quantité de matériaux issus des Évangiles canoniques. D'autres écrits postérieurs souligneront de même le rôle positif de Pilate, le disculpant à ce point que l'Église syrienne le vénérât comme un saint et que l'Église copte le compte toujours dans le calendrier des saints. D'autres développements du thème lui attribuent, eux, une fin tragique : après sa mort violente, il n'a trouvé le repos ni dans le Tibre ni dans le Rhône, parce que des esprits infernaux avaient dévasté sa tombe ; on finit par le jeter dans un lac des Alpes, d'où le nom de « Pilate » porté par la montagne en ce lieu.

2. SCHEIDWEILER : Schneemelcher⁵ I, 398 contre Bardenheuer² I, 545³.

3. Cf. H. R. DROBNER, « Die Himmelfahrtspredigt von Nyssa » (Le sermon sur l'Ascension de Grégoire de Nysse), in H. EISENBERGER (édit.), EPMHNEYMATA (hommage à H. Hörner), Heidelberg 1990, p. 106-9.

4. Cf. la légende de Panthera, plus haut p. 30.

Les chapitres XII-XXVI ne font pas partie, à l'origine, des *Acta Pilati* : ils rendent compte d'une session du Sanhédrin de Jérusalem après la mort de Jésus. Pendant que les membres sont ainsi réunis, on leur annonce la résurrection de Jésus, la mission d'évangélisation confiée à ses disciples et son ascension. Une vive discussion s'engage au cours de laquelle Nicodème et Joseph d'Arimathie témoignent en faveur de Jésus, sans toutefois parvenir à convaincre les juifs.

La dernière partie (chap. XVII-XXVII) se veut le témoignage des deux fils de Siméon défunts : ils ont rencontré Jésus dans les enfers, sont ressuscités avec lui et en font part, par écrit, aux grands-prêtres de Jérusalem. Le récit s'ouvre sur l'arrivée d'un premier rayon de lumière dans les ténèbres des enfers, qui éveille chez les patriarches, les prophètes et Jean-Baptiste l'espoir de voir enfin se réaliser leurs annonces du Messie. Une querelle s'élève entre Hadès et Satan, parce que l'insatiable Hadès a englouti Jésus, bien que celui-ci ait révélé sa puissance divine par ses miracles. Retentit alors l'appel du psaume 23, 7 à ouvrir au Seigneur les portes du monde des enfers : Hadès et Satan sont vaincus, les saints de l'Ancien Testament ressuscitent, sont baptisés dans le Jourdain et introduits avec le Christ au paradis.

Cette représentation de la descente du Christ aux enfers, sous diverses formes d'élaboration et de tradition, traverse tout le Moyen Âge, jusqu'à l'époque moderne, comme en témoignent aussi les nombreuses traductions en arabe, en arménien, en copte, en latin et en syriaque. Un sermon pour le Samedi saint, attribué à Épiphane (PG 43, p. 439-464), qui puise dans l'Évangile de Nicodème et qui dépeint avec plus de détails et de splendeur encore le combat aux enfers, y a grandement contribué. Quelques extraits figurent toujours dans le bréviaire, comme lectures pour le temps de Pâques.

II. LES HISTOIRES D'APÔTRES

1. LE GENRE LITTÉRAIRE

À la différence des évangiles apocryphes, les histoires apocryphes des apôtres, dont nous ne possédons le plus souvent que des fragments, n'ont pas été élaborées parallèlement aux Actes des Apôtres canoniques, ni en leur dépendance, ni en concurrence avec eux. Elles ont été rédigées plus tard, en deux phases, indépendamment de ceux-ci ou dans un rapport plutôt lointain, dans le but de les compléter. Les quatre grandes histoires d'apôtres, les *Acta Andreae, Ioannis, Pauli, Petri* et *Thomae*, réunis en un *corpus* par les

manichéens, puis considérés comme l'œuvre d'un seul et même auteur du nom de Leukios Charinos, datent des II^e et III^e siècles. Les histoires d'apôtres rédigées à partir du IV^e siècle, dont un grand nombre nous sont parvenues, se calquent sur les cinq grandes ou traitent d'autres apôtres, mais ne sont plus aussi riches en matériaux et en idées que les plus anciennes. Mais toutes ont un même thème : la personne, la vie (les voyages, les activités) et l'enseignement d'un ou de plusieurs apôtres, considérés comme *θεῖοι ἄνδρες* (« hommes divins ») et témoins authentiques de la foi. Elles fournissent ainsi le point de départ de l'hagiographie future, dans la mesure où les récits de martyres et d'autres sections sont transmis isolément.

On n'a pas pu définir, précisément, jusqu'ici, le genre littéraire des histoires d'apôtres, parce que leurs styles sont extrêmement divers. Elles se situent très probablement dans le cadre du roman antique, de la littérature des *περίοδοι* et des *πρόξεις*, dont elles se distinguent pourtant par le fait qu'il ne s'agit pas de pures fictions, mais qu'elles reprennent et élaborent des éléments de la tradition, des légendes et des récits. R. Söder analyse cinq éléments constitutifs :

1. Le motif du voyage ;
2. Le motif « aréalogique », c'est-à-dire l'accent mis sur les admirables vertus (*ἀρεταί*) et pouvoirs (*δυνάμεις*) des héros ;
3. L'élément « théralogique », c'est-à-dire la description du monde merveilleux dans lequel entrent les apôtres (mangeurs d'hommes, animaux qui parlent, etc.) ;
4. L'élément tendancieux, surtout dans les prédications ;
5. L'élément érotique, qui trouve son expression dans les histoires d'amour proprement dites, comme aussi dans les traits ascétiques et encratistes.

Les histoires d'apôtres relèvent de la littérature populaire, elles sont destinées au divertissement, à l'édification et à l'instruction chrétiennes de leurs lecteurs ; elles ne prétendent pas débattre de problèmes théologiques ou ecclésiastiques. La théorie selon laquelle les histoires d'apôtres seraient issues de la gnose n'est plus défendable après les découvertes les plus récentes de la littérature gnostique et les distinctions qui s'imposent à l'intérieur même de « la » gnose. Cela n'empêche pas la présence d'éléments gnostiques dans certaines.

2. LES ACTES DE PIERRE

Les *Acta Petri*, la plus ancienne des histoires d'apôtres apocryphes qui nous soit parvenue, ont été rédigés entre 180 et 190 en Asie Mineure ou à Rome. Un tiers environ a été perdu : la grande partie du milieu et la

dernière partie, ainsi que deux récits de la première partie nous sont connus par la version latine *Actus Vercellenses*, par deux manuscrits grecs et par différents fragments. Le récit du martyre de Pierre circulait à part, ainsi qu'en témoigne une série de versions orientales.

La première partie se situait sans doute à Jérusalem, où, selon la tradition, Pierre serait resté douze ans et y aurait rencontré pour la première fois Simon le Magicien (Ac 8, 18-24). La deuxième partie raconte le voyage de Pierre à Rome, sur ordre direct de Dieu, et son activité dans cette ville. Après que Paul a quitté Rome, pour étendre sa mission en Espagne, Simon fait son apparition dans la capitale et gagne à lui la communauté chrétienne locale, à l'exception de quelques fidèles : ses miracles stupéfient les Romains. Pierre entre en lutte avec Simon, il accomplit contre lui nombre de miracles encore plus convaincants et l'emporte directement sur lui dans une grande joute publique où tous deux rivalisent de prodiges. La scène finale est restée célèbre (jusque dans des films de Hollywood) : Simon se précipite du sommet d'une haute tour afin de prouver son aptitude à voler, mais, à la prière de Pierre, il tombe et se casse une jambe.

La dernière partie raconte le martyre de Pierre qui, comme dans les Actes des Apôtres, repose souvent sur un motif érotico-ascétique. Pierre prêche la chasteté, ce qui lui vaut la colère d'Agrippa, le préfet de Rome, et est source de troubles dans la ville. En effet, quatre des concubines d'Agrippa l'abandonnent et de nombreuses femmes se séparent de leurs maris ou refusent le lit conjugal au nom de la chasteté. Pour ne pas être jeté en prison, Pierre fuit Rome par la via Appia où il rencontre le Christ. Pierre lui demande : « *Quo vadis, Domine ?* », et le Christ lui répond : « Je vais à Rome pour y être crucifié une seconde fois. » Pierre s'en retourne et meurt sur une croix – à la différence de Jésus, il est crucifié la tête en bas. L'histoire du *Quo vadis* montre bien le retentissement populaire des Actes. Aujourd'hui encore, une église s'élève à l'endroit présumé de la rencontre : on y vénère l'empreinte des pieds de Jésus, marque laissée dans un bloc de marbre avant sa disparition. Et le roman *Quo vadis* valut la renommée mondiale à son auteur, l'écrivain polonais Henryk Sienkiewicz (1846-1916), prix Nobel de littérature en 1905.

Du point de vue littéraire, les *Actes de Pierre* relèvent de la littérature des *πράξεις*. Ils n'ont pas pour objectif de combattre les hérétiques, mais de rapporter les hauts faits merveilleux de Pierre, *θεῖος ἀνὴρ* ; ils témoignent de la puissance de Dieu qui l'emporte sur les forces du mal. L'élément « aréalogique » (miracles, visions, etc.) détermine la structure de l'œuvre, dans laquelle s'insèrent des discours, des dialogues et des prières. Le récit du voyage de Jérusalem à Rome fait simplement le lien entre ces

deux lieux, mais n'abandonne pas le cadre de l'ensemble de l'œuvre, qui ne relève donc pas des *περίοδοι*.

3. LES ACTES DE PAUL

Les *Acta Pauli*, qui dépendent sans doute des *Actes de Pierre* – rédigés vers 185-195 par un presbytre d'Asie Mineure, rapportant les activités de Paul dans le cadre d'un grand récit de voyage – relèvent du genre littéraire des *περίοδοι*. Eux non plus ne nous sont pas parvenus en entier : il manque le début et un grand morceau au centre. Le reste nous est parvenu par des voies diverses et en fragments : dans des papyrus grecs et coptes, sous la forme des *Acta Pauli cum Theclae*, d'un échange de lettres entre les Corinthiens et Paul (troisième lettre aux Corinthiens) et du martyre de Paul ; en partant de ces textes, Schneemelcher s'est risqué à reconstruire autant que possible la forme originelle des *Acta*. Les différents endroits où Paul s'est arrêté pendant son voyage déterminent la structure de l'ouvrage : Damas, Jérusalem, Antioche (Syrie ?), Iconium, Antioche (Pisidie ?), Myre, Sidon, Tyr, et, après une lacune, Smyrne, Éphèse, Philippes, Corinthe, l'Italie, Rome. Les épisodes suivent un schéma presque stéréotypé : le voyage se déroule, Paul prêche la résurrection et la chasteté, ce qui met la ville en effervescence, les femmes se détournant de leurs maris. Paul est persécuté, il est sauvé grâce à des miracles et il poursuit son voyage.

Le début (perdu) racontait sans doute, comme le laissent supposer des fragments, la conversion de Paul à Damas et sa première activité dans cette ville et à Jérusalem. Un épisode situé à Antioche, dont nous avons quelques fragments, s'y rattachait. Il est suivi directement de la partie principale, connue sous le nom d'*Acta Pauli cum Theclae* ; Paul n'y joue qu'un rôle secondaire. À Iconium, la prédication de Paul convainc la jeune Thècle, qui abandonne son fiancé ; celui-ci, avec d'autres hommes également abandonnés par leurs épouses, accuse Paul devant le proconsul. Paul est jeté en prison, mais Thècle achète les gardiens, rejoint Paul la nuit pour qu'il continue à lui prodiguer ses enseignements. Quand cela se sait, tous deux sont traduits en justice. Paul est banni de la ville, tandis que Thècle est condamnée à être brûlée vive, mais le feu ne peut rien contre elle. Dans la ville suivante, à Antioche, elle échappe à la mort dans l'arène : les animaux ne la touchent pas, une lionne la défend même au prix de sa propre vie. Thècle plonge dans un bassin d'eau pour se baptiser elle-même et elle finit par être officiellement graciée.

Les morceaux suivants, qui ne nous sont pas parvenus en entier, suivent le même schéma. L'échange de lettres entre Paul et les Corinthiens traite de

fausses doctrines gnostiques que deux hommes ont répandues à Corinthe : rejet de l'Ancien Testament, négation de la toute-puissance de Dieu, de la résurrection de la chair, du Dieu créateur du monde et du Christ en tant que Fils de Dieu, incarné grâce à Marie. Les *Acta* se terminent par le martyre de Paul à Rome, où – contrairement aux *Actes de Luc* – il arrive en homme libre. Le martyre n'est pas non plus la conséquence d'une prédication de la chasteté, mais celle de la proclamation du Christ, Seigneur des éons, par laquelle l'empereur Néron se sent menacé dans son pouvoir.

L'auteur reprend des éléments de la tradition auxquels il adjoint ses propres idées. L'objectif de sa compilation n'est pas théologique : elle vise à l'édification de la communauté. Les thèmes centraux sont la résurrection et la chasteté. Il reste douteux qu'il ait eu connaissance des Actes des Apôtres canoniques. Certaines étapes du voyage de Paul correspondent, certes, et on relève quelques réminiscences isolées, mais qui pourraient provenir de sources communes, car les *Actes de Paul* restent totalement indépendants dans l'organisation de leurs matériaux.

Paul est décrit comme « un homme de petite taille, la tête chauve et les jambes arquées, dans une noble attitude ; ses sourcils se rejoignaient et son nez était légèrement proéminent » (3, 2). L'iconographie chrétienne primitive s'inspirera de ce portrait, représentant Paul avec un visage fin, un bouc et la tête chauve, à la différence de Pierre, représenté avec un visage replet, des cheveux et une grande barbe frisée.

III. LES LETTRES

1. LE GENRE LITTÉRAIRE

Le troisième genre littéraire des apocryphes bibliques, celui de la lettre, n'appelle pas un long commentaire dans le cadre d'une introduction à la patrologie. Ces lettres ne sont pas très nombreuses et elles n'ont pas eu une grande importance pour la littérature ou la théologie ancienne. Elle relèvent toutes de la littérature épistolaire fictive et pseudépigraphique. Elles nous sont souvent parvenues à l'intérieur d'œuvres plus importantes comme, par exemple, la troisième *Lettre de Paul aux Corinthiens* dans les *Actes de Paul* ou l'échange de lettres entre Jésus et le roi Abgar d'Édesse dans la légende d'Abgar. Méritent encore d'être mentionnées la *Lettre aux Laodiciens*, qui doit son existence au conseil de Paul, en Col 4, 16 : « Quand vous aurez lu ma lettre, transmettez-la à l'église de Laodicée, qu'elle la lise à son tour », et la correspondance de Paul avec le philosophe

Sénèque ; le célèbre philosophe y recommande les lettres de Paul au public de Rome, en dépit de leur style qui n'a rien de classique, et dont l'influence sera effectivement grande dans l'Antiquité.

2. LA LETTRE DE BARNABÉ

La *Lettre de Barnabé* trouve traditionnellement place parmi les écrits des « Pères apostoliques », mais il convient plutôt de la compter parmi les apocryphes, comme le font déjà Eusèbe et Jérôme, puisqu'il s'agit d'un pseudépigraphe sous le nom d'un apôtre et que, dans l'Antiquité, elle était considérée en maints endroits comme un texte canonique ou prenait place parmi les livres bibliques. Dans le célèbre *Codex Sinaiticus*, elle suit immédiatement le Nouveau Testament. Le genre littéraire est celui d'un traité sous forme de lettre : ce cadre épistolaire se réduit à une formule de salutation au début, trop succincte pour une véritable lettre, à des formules qui évoquent le début d'une lettre et à des fragments d'une conclusion de lettre. On n'y retrouve pas l'identification de l'expéditeur, du destinataire et du motif de la lettre caractéristiques de ce genre littéraire.

Bien que l'auteur de la lettre ne se présente pas, la tradition, qui suit le premier témoignage en ce sens, celui de Clément d'Alexandrie, l'attribue à Barnabé, le compagnon de Paul, issu du judaïsme. La lettre présente pourtant son auteur comme un paganochrétien et, à l'époque où elle a vraisemblablement été rédigée, Barnabé n'était sans doute plus de ce monde. En 16, 3-4, il est en effet question d'un temple démoli que ses destructeurs veulent maintenant reconstruire. Klaus Wengst a montré récemment qu'il s'agissait probablement du temple de Jérusalem, détruit par Titus en 70 ; sur son emplacement, l'empereur Hadrien, en 130, voulait construire un temple en l'honneur de Jupiter Capitolinus, ce qui provoqua le soulèvement de Bar Kochba en 132. La *Lettre de Barnabé* ne faisant pas état de ce soulèvement, Wengst en conclut qu'elle aurait été rédigée entre 130 et 132. On situait traditionnellement sa rédaction en Égypte, près d'Alexandrie, mais aujourd'hui on penche plutôt pour l'Asie Mineure, la Syrie ou la Palestine.

La lettre comporte vingt et un chapitres. Les mots du chapitre XVII – « En voilà assez sur ce sujet. Mais passons encore à une autre connaissance et doctrine » – marquent clairement la césure entre les deux parties principales. Après une courte formule de salutation et d'introduction (I), la première partie (II – XVI) traite des enseignements que nous pouvons tirer de la Bible (l'Ancien Testament), relatifs à Dieu, au Christ, au nouveau peuple de Dieu et à ses obligations morales. La deuxième partie (XVII – XX) place le chrétien face à la décision à prendre entre les deux

chemins, celui de la lumière et celui des ténèbres. Cette doctrine des deux voies vient du judaïsme et elle se retrouve, sous une forme beaucoup plus systématisée, dans la *Didachè*. Le chapitre XXI appelle les lecteurs à obéir aux commandements du Seigneur et s'achève sur une formule de salutation et de bénédiction. L'auteur retravaille une quantité d'éléments de la tradition qu'une analyse formelle permet de reconnaître. Ainsi, par exemple, il n'emprunte pas ses citations bibliques directement à la Septante. Il dispose d'un recueil de témoignages, qui n'est sans doute pas sa seule source, ce qui lui permet d'expliquer les lacunes, les ruptures et les discordances. Mais il faut sans doute renoncer définitivement aux hypothèses d'une interpolation postérieure.

La portée théologique de sa lettre vient de ce que Barnabé est le premier à offrir une interprétation typologique et spirituelle de tout l'Ancien Testament, lu comme une prophétie annonçant le Christ et la vie chrétienne, et ce, avec une radicalité sans pareille. Il n'y a jamais eu d'alliance entre Dieu et le peuple juif, son interprétation littérale de l'Écriture sainte repose sur un malentendu fondamental. Les chrétiens seuls sont les destinataires de l'alliance et de l'Écriture, c'est pourquoi ils ont reconnu le sens christologique et spirituel derrière le sens littéral.

IV. LES APOCALYPSES

1. LE GENRE LITTÉRAIRE

Le mot « apocalypse » est le tout premier du grand texte chrétien de ce type, l'Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ de Jean, qui clôture la Bible chrétienne. Mais le genre littéraire provient du judaïsme, le livre de Daniel représentant la plus importante apocalypse de l'Ancien Testament. Les apocalypses chrétiennes suivent de près le modèle juif, mais elles introduisent leur propre eschatologie. Il n'y a pas, il est vrai, une « forme littéraire qui vaudrait pour toutes les apocalypses⁵ », et l'Apocalypse de Jean occupe précisément une place particulière parmi toutes les autres chrétiennes. On n'y relève pas moins une série de traits ou d'éléments communs relatifs au style et au contenu.

1. Toutes les apocalypses sont écrites sous un pseudonyme, celui d'une figure marquante du passé, qui confère à l'œuvre une autorité dont ne peut pas se prévaloir l'auteur lui-même. Il s'ensuit qu'une apocalypse est

toujours rédigée, de façon fictive, à une époque antérieure, qu'elle est présentée comme un livre déjà ancien, livré scellé, tenu secret jusqu'au temps de la fin auquel il est destiné (Dn 12, 9 ; Ap 6). Et c'est pourquoi – et cela est typique du genre – elle contient des survols de l'histoire précis, vérifiables, sous la forme de prédictions portant sur le futur (*varianatio ex eventu*), de manière à gagner ainsi la confiance du lecteur, y compris pour les visions concernant la fin des temps. L'histoire de l'humanité est répartie en grandes périodes, dont la dernière vient de commencer.

2. L'auteur de l'apocalypse reçoit son message sous forme d'une vision, en extase ou en songe : il est souvent enlevé, transporté dans le monde céleste : il aura alors connaissance de l'au-delà et pourra le décrire (Ap 1, 10s). Cette montée au ciel culmine dans une vision de la salle du trône, dans la rencontre avec Dieu lui-même, ce qui confère sa légitimité au voyant. Le message est habituellement présenté à la première personne.

3. Les visions se présentent sous forme d'images et représentent des allégories, qu'un médiateur de la révélation (*angelus interpres*), ou Dieu lui-même, ou encore le Christ, explique au voyant.

4. Les apocalypses multiplient les phénomènes mystérieux, accumulent notamment les chiffres, pour indiquer par là qu'elles comprennent l'ordre divin.

5. Le but des apocalypses n'étant pas l'ésotérisme, mais bien la pratique de la vie quotidienne – elles veulent notamment conforter et instruire le croyant pour qu'il soit en état d'affronter les tourments de la fin des temps –, la parénèse et la prière en sont des parties intégrantes : elles peuvent prendre la forme de la supplication et de la plainte, mais aussi de la louange, de l'action de grâces et d'hymnes.

Quatre grandes oppositions marquent l'univers de représentation des apocalypses : le dualisme de deux éons, l'universalisme et l'individualisme, le pessimisme et l'espérance en l'au-delà, le déterminisme et l'attente proche. L'histoire du monde et ses périodes se conforment au grand plan de salut immuable de Dieu, défini à l'avance, de la création à la fin des temps. L'éon du monde est mauvais, il est sous la domination de Satan et dégénère de génération en génération jusqu'aux catastrophes politiques et cosmiques de la fin des temps. Indépendamment d'une attente nationale du salut, l'individu doit tenir bon dans son obéissance à Dieu. Certes, l'ancien monde du péché, de l'idolâtrie et du pouvoir humain doit disparaître avant que n'advienne le royaume de Dieu, mais Dieu promet à l'homme pieux qu'il aura part, dès cette vie, au monde nouveau, s'il observe ses commandements. Dans l'attente du salut dans l'éon à venir, le croyant puise espérance et confiance en la récompense que lui acquièrent sa constance et sa fidélité, tandis que les impies seront châtiés. Les signes des temps manifestent que la fin du monde, prévue par Dieu, est proche,

5. W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 17^e éd., 1973, p. 400.

sans que l'on puisse en déterminer avec précision le jour et l'heure. C'est donc le temps de la conversion et de la préparation à l'éon à venir.

Dans ce cadre s'élaborent, à partir du II^e siècle, des apocalypses chrétiennes et des remaniements chrétiens d'apocalypses juives, comme, par exemple, le *Testament d'Abraham*, l'*Apocalypse d'Esdras* et le *Livre slave d'Hénoch*. L'eschatologie chrétienne primitive remplace évidemment, ou transforme, les représentations juives de l'au-delà. Les thèmes principaux des apocalypses du II^e siècle sont l'explication du retard de la parousie, qui n'a pas encore pu advenir selon le plan eschatologique de Dieu sur le monde, de la fin du monde et de l'au-delà. À partir du IV^e siècle cependant (il est frappant que nous ne connaissions pas d'apocalypses du III^e siècle), le centre d'intérêt soit se déplace sur la description du ciel et de l'enfer pour conforter les chrétiens dans leur morale et leur bonne conduite; soit débouche sur une soif de savoir, une curiosité insatiable des détails concernant le jugement dernier et la fin du monde – cela sans doute parce que l'eschatologie de l'Église était déjà fixée dans ses traits déterminants. Les auteurs d'apocalypses chrétiennes n'avaient pas la même liberté que les juifs de conférer leur forme propre à des matériaux encore largement informés.

Citons, parmi les apocalypses chrétiennes les plus importantes, l'*Apocalypse de Pierre*, l'*Ascension d'Isaïe*, l'*Apocalypse de Paul* et l'*Apocalypse de Thomas*. À Nag Hammadi ont été découvertes une série d'apocalypses gnostiques, mais nous ne disposons pas encore d'une appréciation adéquate de leur contenu.

2. LE PASTEUR D'HERMAS

Le *Pasteur* d'Hermas est le texte non canonique le plus apprécié des premiers siècles du christianisme : en maints endroits, il était même considéré comme canonique. L'auteur de cette apocalypse, dont la composition, en plusieurs parties, s'étend sur une période assez longue, des années 130 à 140 environ⁶, à Rome, était un esclave affranchi, devenu petit commerçant, du nom d'Hermas. L'écrit doit son titre de « Pasteur » à la deuxième figure, porteuse de révélations, qui y apparaît. L'œuvre se compose de cinq visions (*visiones*), de douze commandements (*mandata*) et de dix paraboles (*similitudines*), et c'est ainsi qu'elle est également citée. Les *vis.* I-IV ainsi que le texte s'étendant de *vis.* V à *sim.* VII ont sans doute été composés indépendamment, comme livres autonomes, mais par le même auteur⁷, qui y aura adjoint *sim.* IX et X. *Vis.* V introduit aux livres suivants.

6. Les datations proposées s'étendent de la fin du I^{er} siècle à la fin du II^e siècle.

7. Giet et Nautin pensent à trois auteurs différents.

Les visions racontent d'abord comment Hermas, esclave, a été vendu à une certaine Rhode, de Rome, qui l'affranchira par la suite. Un jour, il voit son ancienne maîtresse se baigner dans le Tibre et il l'aide à sortir du fleuve. Frappé par sa beauté, il se dit en soi-même qu'il aimerait avoir une telle femme pour épouse. Quelques jours après, alors qu'il est en route vers Cumes, le siège de la sibylle, au nord de Naples, l'Esprit le transporte dans une région inaccessible. Son ancienne maîtresse lui apparaît, telle une image céleste, et lui fait comprendre que son vœu secret était déjà un adultère en pensée. Lui apparaît ensuite une vieille femme revêtue d'un habit resplendissant, qu'Hermas prend pour la sibylle ; mais il apprend par la suite qu'elle est une personnification de l'Église. Elle appelle Hermas et toute sa famille à faire pénitence. La deuxième vision se situe un an plus tard, au même endroit. La vieille femme remet à Hermas un petit livre, une « lettre céleste », qui accorde encore un dernier répit à la chrétienté pour qu'elle fasse pénitence. Elle lui enjoint de recopier la lettre et de faire connaître son contenu, ainsi que celui d'autres visions à venir, à l'Église de Rome et à d'autres villes. Dans la troisième vision, la vieille femme, qui rajeunit de vision en vision, montre à Hermas la construction d'une tour, qui symbolise l'Église, dont l'achèvement est retardé jusqu'à ce que tous les chrétiens soient devenus parfaits en faisant pénitence. Dans la cinquième vision enfin, une deuxième vision porteuse de vision apparaît, un ange de Pénitence qui a les traits d'un berger et qui lui montre ce que doit être la chrétienté parfaite à travers les commandements et paraboles qui suivent.

Par son genre littéraire, *Le Pasteur* se rattache à l'apocalyptique, comme en témoignent, entre autres, les éléments stylistiques du récit à la première personne, des visions, des enlèvements et de la lettre céleste. Hermas se coule dans les traditions apocalyptiques juives. Mais en la personne de la femme âgée et du berger, il reprend, en les remaniant, des modèles de la littérature hermétique romaine⁸. Dans le contenu, on ne retrouve cependant pas les caractéristiques des apocalypses, les révélations portant sur l'avenir eschatologique ou sur l'au-delà. C'est pourquoi Vielhauer parle de « pseudo-apocalypse », tandis que Staats y voit plutôt une « forme originelle d'une apocalypse de l'Église catholique primitive ».

Le thème principal, ce qui fait toute la portée du *Pasteur*, c'est sa doctrine de la pénitence, qui proclame la possibilité d'une unique rémission des péchés après le baptême, la rémission fondamentale des péchés aux yeux des chrétiens. Les commentateurs divergent cependant quant à

8. Ensemble de textes sapientiaux gnostiques païens attribués au dieu Hermès Trismégiste. Cf. G. FILORAMO, « Hermétisme », dans *DECA* I, p. 1144-1146 ; H.J. SHEPPARD, A. KEHL, R. MCL. WILSON, « Hermetik », dans *RAC* 14 (1988), p. 780-808.

l'interprétation et à la place à accorder à cette doctrine. Windisch, Dibelius, entre autres, pensent que le christianisme primitif, avant Hermas, ne reconnaissait pas la possibilité d'une seconde pénitence après le baptême, mais que, à cause de l'expérience quotidienne de la propension au péché des baptisés eux-mêmes, et prenant ses distances par rapport aux exigences de sainteté rigoureuses résultant de l'attente d'une parousie proche, *Le Pasteur* d'Hermas aurait ouvert ainsi la porte à une nouvelle possibilité de pénitence. Pour ce faire, il lui fallait choisir la forme apocalyptique, celle de la révélation et de l'injonction divines immédiates, puisqu'il ne pouvait pas se réclamer d'une tradition ecclésiastique et que sa propre autorité n'y suffisait pas. Poschmann et d'autres ne voient au contraire dans *Le Pasteur* d'Hermas que la codification d'une pratique ecclésiale déjà existante, voire un durcissement de la pratique pénitentielle en la limitant à une seule fois. Norbert Brox précise cette interprétation en ce sens qu'à l'époque d'Hermas, l'Église aurait bien fait place à une pénitence non renouvelable, mais que l'on pouvait remettre et que l'on remettrait effectivement à plus tard. Hermas voudrait aller plus loin, raviver l'enthousiasme des premiers temps et proclamer la chance d'une pénitence unique, ici et maintenant.

L'histoire ultérieure de la pénitence dans l'Église ancienne montre que, jusqu'au V^e siècle, la pratique était effectivement celle d'une pénitence unique, publique, après le baptême, en cas de péché grave. Les pénitences imposées devenaient si lourdes avec le temps – abstention, à vie, des relations conjugales par exemple – que la pénitence était de plus en plus reléguée en fin de vie. Des synodes gaulois interdisaient même l'accès à la pénitence à des personnes jeunes. C'est à partir du V^e siècle seulement que les missionnaires irlandais et écossais encouragèrent sur le continent, dans l'Église latine, le développement d'une pénitence privée et indéfiniment réitérable.

3. LES SIBYLLES CHRÉTIENNES

Les *Oracula sibyllina*, dont les origines remontent jusqu'au VII^e siècle av. J.-C., représentent une forme particulière de littérature apocalyptique. La Sibylle était primitivement une prophétesse mythique d'un âge surhumain, d'origine orientale, peut-être perse, dont des oracles circulaient en Grèce à partir du V^e siècle av. J.-C. Plus tard on parlera de différentes sibylles en différents lieux, notamment celles d'Érythrée, de Delphes et de Cumès. Leurs prédictions, coulées dans le moule de l'hexamètre épique, comportaient souvent des éléments menaçants, annonciateurs de malheurs, proclamant l'avènement d'un nouveau royaume devant libérer de

l'oppression actuelle. C'est ainsi que ces oracles évoluent dans le sens d'une propagande politique antiromaine.

Au III^e siècle av. J.-C., la diaspora juive de langue grecque reprend les prédictions des sibylles qu'elle remanie dans le sens d'une propagande religieuse, avec des contenus nouveaux. Les sentences des sibylles deviennent alors des témoignages en faveur du monothéisme, elles annoncent le jugement dernier, avec ses terreurs et ses châtements, et elles appellent à la conversion. Elles ont en commun avec le genre apocalyptique le caractère pseudonymique des énoncés, le rattachement fictif à une époque antérieure et les *vaticinia ex eventu*, des aperçus sur l'avenir destinés à démontrer la vérité de toute la prophétie. À la différence des apocalypses, destinées à affermir les fidèles dans leur foi, les oracles sibyllins sont destinés à la propagande et à la défense par rapport à l'extérieur. Dans la seconde moitié du II^e siècle ap. J.-C., les chrétiens empruntent au judaïsme « ce genre littéraire dont la forme, la thématique et la tonalité paraissent très bien adaptées au combat pour l'autoaffirmation dirigé vers l'extérieur » (Vielhauer, p. 494).

Le recueil des *Oracula sibyllina* en 12 livres⁹ représente un mélange des trois formes, qui s'est constitué entre 180 av. J.-C.¹⁰ et le III^e siècle ap. J.-C. Le livre VI est fait exclusivement, les livres VII et VIII principalement, de prophéties chrétiennes, mais dans d'autres également on peut déceler des influences chrétiennes. Le livre VI, qui ne comporte que 26 vers, chante une hymne à la gloire de la croix du Christ ; le livre VII, avec 162 vers, évoque la chute des empires païens et annonce un âge d'or à la fin des temps, dans la ligne de représentations à coloration gnostique. Le livre VIII, qui compte 500 vers, est le plus important, le plus utilisé et le mieux attesté dans l'antiquité chrétienne. Il s'ouvre sur une longue lamentation de 216 vers, dirigée contre Rome, puis déploie une eschatologie chrétienne, qui débute par le célèbre acrostiche IXΘΥΣ déjà cité par l'empereur Constantin et par Augustin : Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός (vers 217).

Les *Oracles sibyllins* sont cités par maints Pères de l'Église et leur influence s'étend jusqu'au Moyen Âge, ainsi qu'en témoignent, notamment, le *Dies irae*, la *Divine comédie* de Dante et les peintures de Michel-Ange dans la chapelle Sixtine.

9. On compte parfois 14 livres, parce que le huitième nous a été transmis en trois parties, d'où les numéros XI à XIV affectés aux livres découverts par le cardinal Angelo en mai 1817.

10. HAMMANN : 140 av. J.-C.

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

LA CONSTITUTION DU CANON BIBLIQUE

A. LE NOUVEAU TESTAMENT

Exposés généraux

LELOIR (L.), « Utilité ou inutilité de l'étude des apocryphes », dans *RTL* 19, 1988, p. 38-70. — JUNOD (E.), « La littérature apocryphe chrétienne constitue-t-elle un objet d'études ? », dans *REA* 93, 1991, p. 397-414.

Bibliographies

RBMA 1, 1950 ; 8, 1976. — DELLING (G.) et alii, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965* = *TÜ* 106, 1969. — CHARLESWORTH (J. H.), « Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha », dans *ANRW* II 25.5, 1988, p. 3919-3968.

Éditions

CChr.SA. — FABRICIUS (J. A.), *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 2 vol., Hambourg, 1703-1719 ; 2^e éd., 1719-1743. — BIRCH (A.), *Auctarium codicis apocryphi N.T. Fabriciani*, vol. 1, Copenhague, 1804. — JAMES (M. R.) = *TaS* 2/3, 1893 ; 5/1, 1897. — PREUSCHEN (E.), *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen und urchristlichen Überlieferungen*, Gießen, 2^e éd. 1905 [texte et trad. allemande]. — KLOSTERMANN (E.) = *KIT* 3, 1921 ; 8, 2^e éd. 1910 ; 11, 2^e éd. 1911. — ARNACK (A.) = *KIT* 12, 2^e éd. 1912.

Traductions françaises

QUÉRÉ (F.), *Évangiles apocryphes*, Paris, 1983. — BOVON (F.) et GEOLTRAIN (P.) (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, La Pléiade, Paris, 1997.

Traductions allemandes

HENNECKE (E.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen*, Tübingen, 1904, 2^e éd. 1924. — MICHAELIS (W.), *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament*, Brême, 1958 [trad. et commentaire]. — HENNECKE (E.) et SCHNEEMELCHER (W.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen, 3^e éd. 1959-1964 ; 5^e éd. 1987-1989. — BAUER (J. B.), *Die neutestamentlichen Apokryphen* = *WB* 21, 1968. — WEIDINGER (E.), *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, Ausbourg, 1985. — SCHLINDER (A.), *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, Zürich, 1968.

Articles de dictionnaires

SCHRENCK (G.), βίβλος, βιβλίον, dans *ThWNT* 1, 1933, p. 613-620. — BEYER (H. W.), Κανόν, dans *ThWNT* 3, 1938, p. 600-606. — OEPCKE (A.) et MEYER (R.), Κρύπτω, dans *ThWNT* 3, 1938, p. 959-999. — BARDY (G.), « Apokryphen », dans *RAC* 1, 1950, p. 516-520. — WILSON (R. McL.), « Apokryphen II », dans *TRE* 3, 1978, p. 316-362. — SCHNEEMELCHER (W.), « Bibel III », dans *TRE* 6, 1980, p. 22-48. — KÜNNETH (W.), « Kanon », dans *TRE* 17, 1988, p. 562-570. — MARA (M. G.), « Apocryphes », dans *DECI* 1, p. 180-184.

Manuels

HENNECKE (E.), *Handbuch der Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904. — SAND (A.), *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratori* = *HDG* I/3a (1), 1974. — VIELHAUER (Ph.), *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin-New York, 1975. — GORI (F.), *Gli Apocrifi e i Padri, Complementi interdisciplinari di Patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Rome, 1989, p. 223-272. — ZIEGENAUS (A.), *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* = *HDG* I/3a (2), 1990.

Collectifs

Aug. 23, 1983, p. 19-378. — *ANRW* II 25. 5, 1988, p. 3919-4194 ; II 25. 6, 1988.

Études particulières

FARMER (W.) et FARKASALVY (D.), *The Formation of the New Testament Canon. An Ecumenical Approach*, New York, 1983. — GAMBLE (H. Y.), *The New Testament Canon. Its Making and Meaning*, Philadelphie, 1985. — MEADE (D. G.), *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorships and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition* = *WUNT* 39, 1986. — METZGER (B. M.), *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, 1987. — BROWN (F. E.), *The Canon of Scripture*, Glasgow, 1988. — MACDONALD (L. M.), *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Nashville, 1988. — THÉOBALD (C.) (éd.), *Le Canon des Écritures. Études particulières historiques, exégétiques et systématiques* = *LeDiv* 140, 1990. — PESCE (M.), « La trasformazione dei documenti religiosi : dagli scritti proto-cristiani al Canone neotestamentario », dans *VetChr* 26, 1989, p. 307-336. — JUNOD (E.), « "Apocryphes du Nouveau Testament". Une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », dans *Apocrypha* 3, 1992, p. 17-46. — TARDIEU (M.), *La Formation des canons scripturaires*, Patrimoines, Paris, 1993.

B. L'ANCIEN TESTAMENT

Éditions

FABRICIUS (J. A.), *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2 vol., Hambourg, 1713 ; 2^e éd. 1723. — SCHMID (C. C. L.), *Corpus omnium veterum apocryphum extra biblia*, Hadamar, 1804. — JAMES (M. R.) = *TaS* 2/2, 1892. — BENSLEY (R. L.) = *TaS* 3/2, 1895.

Traductions françaises

DUPONT-SOMMER (A.) et PHILONENKO (M.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, La Pléiade, Paris, 1987.

Traductions allemandes

KAUTZSCH (E.), *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol., Tübingen, 1900. — RIESSLER (P.), *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Fribourg-Heidelberg, 1928. — KÜMMEL (W. G.) (éd.), *Jüdische Schriften hellenistisch-römischer Zeit*, 5 vol., Gütersloh, 1973 et suiv.

Instruments de travail

DENIS (A.-M.), *Concordance grecque des pseudepigraphes d'Ancien Testament*, Louvain,

1967. – STROTHMANN (W.), *Wörterverzeichnis der apokryphen-deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments in der Peschitta* = GOF 11/27, 1988. – LECHNER-SCHMIDT (W.), *Wortindex der lateinisch erhaltenen Pseudepigraphen zum Alten Testament* = TANZ 3, 1990. – DENIS (A. M.), *Concordance latine des pseudepigraphiques d'Ancien Testament* = CChr.S, 1993.

Articles de dictionnaires

RÜGER (H.-P.), « Apokryphen I », dans *TRE* 3, 1978, p. 289-316. – WANKE (G.) et PLÜMACHER (E.), « Bibel I-II », dans *TRE* 6, 1980, p. 1-22.

Études particulières

JSPE. – JSPE.S. – SVTP. – CAMPENHAUSEN (H. von), *Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentum bis zur Entstehung des Neuen Testaments*. – Du même, *Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, 1963, p. 152-196. – EISSFELDT (O.), *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrân-Schriften*, Tübingen, 3^e éd. 1964, p. 773-864. – ROST (L.), *Einleitung in die atl. Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg, 1970. – KAESTLI (D.) et WERMELINGER (O.) (éd.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, 1984. – BECKWITH (R.), *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Londres, 1985. – CHARLESWORTH (J. H.), *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena to the Study of Christian Origins* = MSSNTS 54, 1985. – M. S#176b#178, *Vom « Zusammendenken » zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments*, dans *JBTh* 3, 1989, p. 115-134. – HUBNER (H.), « *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht* », dans *JBTh* 3, 1989, p. 147-162.

I. LES ÉVANGILES

1. LE GENRE LITTÉRAIRE

Éditions

TISCHENDORF (C. von), Leipzig, 2^e éd., 1876. – MARA (M. G.) = SC 201, 1973 [*Evangelium Petri*, texte, trad. française et commentaire]. – SANTOS OTERO (A. de) = BAC 148, 3^e éd. 1975 [texte, trad. espagnole et commentaire].

Dictionnaires/articles

FRIEDRICH (G.), dans *ThWNT* 2, 1935, p. 705-735. – MICHEL (O.), dans *RAC* 6, 1966, p. 1107-1160. – VIELHAUER, p. 613-692.

Études particulières

DANIEL-ROPS (H.), *Die apokryphen Evangelien des Neues Testaments*, Zürich, 1956. – BEYSLAG (K.), *Die verborgene Überlieferung von Christus*, Munich-Hambourg, 1969. – HAENCHEN (E.), *Neutestamentliche und gnostische Evangelien : Christentum und Gnosis*. Essai édité par ELTESTER (W.) = BZNW 37, 1969, p. 19-45. – KÖSTER (H.), « Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur », dans *ANRW* II 25. 2, 1984, p. 1463-1542. – VORSTER (W. S.), « Der Ort der Gattung Evangelium in der Literaturgeschichte », dans *VF* 29/1, 1984, p. 2-25. FRANKEMÖLLE

(H.), *Evangelium : Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht*, Stuttgart, 1988. – GERO (S.), « Apocryphal Gospels : a Survey of Textual and Literary Problems », dans *ANRW* II 25. 5, 1988, p. 3969-3996. – DORMEYER (D.), *Evangelium als literarische und theologische Gattung* = EdF 263, 1989. – BOVON (E.), *Révélation et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne* = *Le Monde de la Bible*, 26, Genève, 1993.

2. LE PROTÉVANGILE DE JACQUES

Éditions

TISCHENDORF, p. 1-50. – STRYCKER (E. de), *La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. En appendice, les versions arméniennes traduites en latin par H. QUECKE* = SHG 33, 1961. – SANTOS OTERO, 3^e éd., p. 126-176.

Traductions françaises

FREY (A.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 73-104.

Traductions allemandes

MICHAELIS, p. 62-95. – WEIDINGER, p. 433-445. – CULLMANN (O.), dans *SCHNEEMELCHER* I, 3^e éd., p. 334-349.

Instrument de travail

FUCHS (A.), (avec la coll. de Ch. Eckmair), *Konkordanz zum Protoevangelium des Jakobus*, Linz, 1978.

Exposés généraux

SCHMID (H. R.), *Protoevangelium Jacobi. A commentary*, Assen, 1965. – COTHENET (E.), « Le Protoévangile de Jacques : origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie », dans *ANRW* II 25. 6, 1988, p. 4252-4269. – KRETSCHMAR (G.), « "Natus ex Maria virgine" : Zur Konzeption und Theologie des Protoevangeliums Jacobi », dans BREYTENBACH (C.), PAULSEN (H.), GERBER (Ch.), *Anfänge der Christologie* (Hommage à F. Hahn), Göttingen, 1991, p. 417-428.

3. L'ÉVANGILE COPTE DE THOMAS

Bibliographie

HAENCHEN (E.), « Literatur zum Thomasevangelium », dans *ThR* 27, 1961, p. 147-178 et p. 306-338.

Éditions

GUILLAUMONT (A.), PUECH (H.-Ch.), QUISPÉL (G.), TILL (W.), 'ABD AL MASIHI (Y.), Leyde, 1959 [texte et trad. allemande]. – LEIPOLDT (J.) = TU 101, 1967 [texte et trad. allemande]. – FIEGER (M.) = NTA NF 22, 191 [texte, trad. allemande et commentaire].

Traductions françaises

MÉNARD (J.-E.) = NHS, 1975. – GIANOTTO (Cl.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 25-53.

Traductions allemandes

LEIPOLDT (J.), « Ein neues Evangelium ? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und

besprochen », dans *ThLZ* 83, 1958, p. 481-496 [= Ders./SCHENKE (H.-M.), *Koptisch-agnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi* = *TbF* 20, 1960, p. 7-30]. – QUECKE (H.), dans VAN UNNICK (W. C.), *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort-sur-le-Main, 1960, p. 161-173. – HAENCHEN (E.), *Die Botschaft des Thomasevangeliums* = *TBT* 6, 1961. – HAARDT (R.), *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg, 1967, p. 189 à 210. – BLATZ (B.), dans SCHNEEMELCHER I, 5^e éd., p. 93-113.

Instrument de travail

DEGGE (E. H.), *A Computer-Generated Concordance of the Coptic Text of the Gospel According to Thomas*, Houston, 1970.

Exposés généraux

SUAREZ (P. de), *L'Évangile selon Thomas. Traduction, présentation et commentaires*, Montélimar, 1974. – MÉNARD (J.-E.), *L'Évangile selon Thomas* = *NHS* 5, 1975. – LELYVELD (M.), *Les Logia de la vie dans l'Évangile de Thomas. À la recherche d'une tradition et d'une rédaction* = *NHS* 36, 1987. – FALLON (F. T.) et CAMERON (R.), « The Gospel of Thomas : A Forschungsbericht and Analysis », dans *ANRW* II 25. 6, 1988, p. 4195-4261. – ALCALÀ (M.), *El evangelio copto de Tomás*, Salamanque, 1989. – FIEGER (M.), *Das Thomasevangelium. Einleitung. Kommentar und Systematik* = *NTA NF* 22, 1991. – DE CONICK (A. D.) et FOSSUM (J.), « Stripped before God : A new interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas », dans *VigChr* 45, 1991, p. 123-150. – TREVIANO ETCHERRÍA (R.), « La conversión de la Escatología en protología (EvTom log. 18, 19, 24, 49 et 50) », dans *Salm.* 40, 1993, p. 133-163.

4. L'ÉPISTULA APOSTOLORUM

Éditions

GUERRIER (L.) et GRÉBAUT (S.) = *PO* 9/3, 1912. – SCHMIDT (C.) et WAJNBERG (I.) = *TU* 43, 1919.

Traductions allemandes

DUENSING (H.) = *KIT* 152, 1925. – WEIDINGER, p. 407-421. – MÜLLER (C. D. G.), dans SCHNEEMELCHER I, 5^e éd., p. 205-233.

Exposés généraux

HORNSCHUH (M.), *Studien zur Epistula Apostolorum* = *PTS* 5, 1965. – HILLS (J. V.), *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum* = *HDR* 24, 1990.

Traductions françaises

GUERRIER (L.) et GRÉBAUT (S.) = *PO* 9/3, 1912. – PÈRES (J. N.), *L'Épître des Apôtres. Le testament de Notre Seigneur*, coll. « Apocryphes », Turnhout, 1994. – PÈRES (J. N.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 358-392.

5. L'ÉVANGILE DE NICODÈME

Éditions

TISCHENDORF, 2^e éd., p. 210-486. – VANDONI (M.) et ORLANDI (T.), *Vangelo di Nicodemo*, 2 vol., Milan-Varese, 1966. – VAILLANT (A.), *L'Évangile de Nicodème : texte slave et texte latin* = *PCRH.PO* I, 1968. – KIM (H. C.), *The Gospel of Nicodemus. Gesta*

Salvatoris. Edited from the Codex Einsidlensis Ms. 326, Toronto, 1973. – SANTOS OTERO, 3^e éd., p. 396-471.

Traductions françaises

GOUNELLE (R.) et IZDARCYK (Z.), *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate*, Turnhout, 1997.

Traductions allemandes

SEDLÁČEK (J.), *Neue Pilatusakten. Besprochen und übersetzt*, Prague, 1908. – MICHAELIS, p. 132-214. – WEIDINGER, p. 467-490. – SCHEIDWEILER, dans SCHNEEMELCHER I, 5^e éd., p. 395-424.

Exposés généraux

WÜLKER (R. P.), *Das Evangelium Nicodemi in der abendländischen Literatur. Nebst drei Excursen*, Paderborn, 1872. – LIPSUS (R. A.), *Die Pilatus-Acten kritisch untersucht*, Kiel, 2^e éd., 1886. – DOBSCHÜTZ (E. von), « Der Process Jesu nach den Acta Pilati », dans *ZNW* 3, 1902, p. 89-114. – MOMMSEN (Th.), « Die Pilatus-Acten », dans *ZNW* 3, 1902, p. 198-205. – KROLL (J.), *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus-Kampfe*, Leipzig-Berlin, 1932. – IZDORCZYK (Z.), « The Unfamiliar Evangelium Nicodemi », dans *Man* 33, 1989, p. 169-191. – DUBOIS (J.-D.), « Les "Actes de Pilate" au IV^e siècle », dans *Apocrypha* 2, 1991, p. 85-98. – GOUNELLE (R.), *Recherches sur les Actes apocryphes de Pilate*, Genève, 1993.

II. LES HISTOIRES D'APÔTRES

1. LE GENRE LITTÉRAIRE

Éditions

CChr.SA. – LIPSUS (R. A.) et BONNET (M.), *Acta Apostolorum Apocrypha I-II/1*, Leipzig, 1891-1903.

Traductions allemandes

MICHAELIS, p. 216-438. – SCHNEEMELCHER II, 5^e éd., p. 71-438.

Instrument de travail

LIPINSKI (M.), *Konkordanz zu den Thomasakten* = *BBB* 67, 1988.

Article de dictionnaire

PLÜMACHER (E.), dans *PRE.S* 15, 1978, p. 11-70.

Études particulières

LIPSUS (R. A.), *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*. 2 vol. und Ergänzungsheft, Braunschweig, 1883-1890. – SÖDER (R.), *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart, 1932. – BLUMENTHAL (M.), *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* = *TU* 48/1, 1933. – BOVON (F.) et alii, *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 1981. – MÜLLER (C. W.), « Der griechische Roman », dans *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* II, Wiesbaden, 1981, p. 377-412. – HOLZBERG (N.), *Der antike Roman. Eine Einführung*, Munich-Zürich,

1986. – HÄGG (T.), *Eros und Tyche. Der Roman in der antiken Welt*, Mayence, 1987. – *ANRW* II 25. 6, 1988, p. 4293-4527.

2. LES ACTES DE PIERRE

Éditions

LIPSIUS : LIPSIUS/BONNET I, p. 45-103. – VOUAUX (L.), Paris, 1922 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

JOUAUX (L.), Paris, 1922. – POUPON (G.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1041-1114.

Traductions allemandes

MICHAELIS, p. 317-379. – SCHNEEMELCHER II, 5^e éd., p. 243-289.

Exposés généraux

SCHMIDT (C.), *Die alten Petrusakten im Zusammenhang des apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment* = *TU* 24/1, 1903. – SCHMIDT (C.), « Studien zu den alten Petrusakten », dans *ZKG* 43, 1924, p. 321-348 ; 45, 1927, p. 481-513. – POUPON (G.), « Les "Actes de Pierre" et leur remaniement », dans *ANRW* 25. 6, 1988, p. 4363-4383.

3. LES ACTES DE PAUL

Éditions

LIPSIUS : LIPSIUS/BONNET I, p. 23-44 ; p. 104-117 ; p. 235-272. – VOUAUX (L.), *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913 [texte, trad. française et commentaire]. – SCHMIDT (C.), *Acta Pauli der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*, Leipzig, 2^e éd. 1905. – SCHMIDT (C.), *Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*. Unter Mitarbeit von W. Schubart, Glückstadt-Hambourg, 1936. – TESTUZ (M.), *Papyrus Bodmer X-XII*, Cologny-Genève, 1959, p. 7-45. – HARNACK (A.) = *KIT* 12, 2^e éd. 1912, p. 6-22.

Traductions françaises

VOUAUX (L.), Paris, 1913. – RORDORF (W.), CHENIX (P.) et KASSAN (R.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 1117-1177.

Traductions allemandes

MICHAELIS, p. 268-317. – WEIDINGER, p. 560-572. – SCHNEEMELCHER II, 5^e éd., p. 193-243.

Exposés généraux

KLIJN (A. F. J.), « The apocryphal correspondence between Paul and the Corinthians », dans *VigChr* 17, 1963, p. 2-23. – SCHNEEMELCHER (W.), *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, dirigé par BIENNERT (W.) et SCHÄFERDIEK (K.) = *ABla* 22, 1974, p. 182-239. – RORDORF (W.), « In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen ? », dans BAARDA (T.) (éd.), *Text and Testimony* (Hommage à Klinj), Kampen, 1988, p. 225-241. – RORDORF (W.), « Was wissen wir über Plan und Absicht der

Paulusakten ? », dans PAPANDREOU (D.) et alii (éd.), *Cecumenica et Patristica* (Hommage à W. Schneemelcher), Stuttgart-Berlin-Cologne, 1989, p. 71-82.

II. LES LETTRES

LE GENRE LITTÉRAIRE

Éditions

PLS I, p. 673-678 [Paulus + Seneca]. – *PLS* II, p. 1486 et suiv. ; p. 1522-1542 [Titus]. – HARNACK (A.) = *KIT* 12, 2^e éd. 1931. – BOCCIOLINI PALAGI (L.), *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*, Florence, 1978 [texte et commentaire]. – SANTOS OTERO, 3^e éd., p. 662-669.

Traductions allemandes

MICHAELIS, p. 440-461. – WEIDINGER, p. 194-493 et p. 554-560. – SCHNEEMELCHER II, 5^e éd., p. 41-70.

Articles de dictionnaires

LECLERCQ (H.), « Sénèque et saint Paul », dans *DACL* 15/1, 1950, p. 1193-1198. – KIRSTEN (E.), « Édesse », dans *RAC* 4, 1969, p. 599-693. – HAMMAN (A.), « Sénèque et Paul. Correspondance », dans *DECA* II, p. 2264.

Études particulières

DOBSCHÜTZ (E. von), « Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus », dans *ZWTh* 43, 1900, p. 482-486. – SEVENSTER (J. N.), *Paul und Seneca*, Leyde, 1961. – SCHNIDER (F.) et STENGER (W.), *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* = *NTTS* 11, 1987. – TROBISCH (D.), *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik* = *NTOA* 10, 1989.

2. LA LETTRE DE BARNABÉ

Éditions

PRIGENT (P.) et KRAFT (R. A.) = *SC* 172, 1971 [texte, trad. française et commentaire]. – WENGST, p. 101-202 [texte, trad. allemande et commentaire]. – LINDEMANN (A.) et PAULSEN (H.), *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen, 1992, p. 23-75 [texte et trad. allemande].

Traductions françaises

PRIGENT (P.) et KRAFT (R. A.) = *SC* 172, 1971. – *Naissances des lettres chrétiennes*, *PF*, 1979, p. 70-102. – *Les Pères apostoliques, Foi vivante* 244, Paris, 1990, p. 263-313.

Traductions allemandes

MAYER, p. 67-115. – VEIL (H.), dans HENNECKE, 1^{re} éd., p. 503-518. – ZELLER, p. 71-195. – WINDISCH (H.), dans *HNTe*, p. 299-413. – THIEME (K.), « Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis », dans *Der Barnabasbrief und der Dialog Justins des Martyrers. Neu Bearbeitet und erläutert*, Olten, 1945, p. 27-65.

Dictionnaires/Articles

SCHMID (J.), dans *RAC* I, 1950, p. 1212-1217. – VIELHAUER, p. 599-612. – WENGST

(K.), dans *TRE* 5, 1980, p. 238-241. — SCORZA BARCELLONA (E.), « Barnabé-Épître de », dans *DECA* I, p. 343-345.

Études particulières

PRIGENT (P.), *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961. — ROBILLARD (E.), « L'Épître de Barnabé : trois époques, trois théories, trois rédacteurs », dans *RB* 78, 1971, p. 184-209. — WENGST (K.), *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* = *AKG* 42, 1971.

IV. LES APOCALYPSES

1. LE GENRE LITTÉRAIRE

Éditions

TISCHENDORF (C.), *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866. — JAMES (M. R.), *Apocrypha anecdotae* = *TaS* II/3, 1893. — BÖHLIG (A.) et LABIB (P.), « Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo », dans *WZ (H)*, n° spécial, 1963 [texte et trad. allemande].

Traductions françaises

La Bible. Écrits intertestamentaires, Paris, 1987. — NORELLI (E.), *Ascension du prophète Isaïe*, coll. « Apocryphes », Turnhout, 1993. — NORELLI (E.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 501-545. — « Apocalypse de Pierre » : MASSASSINI (P.) et BAUKHAUS (R.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 748-774. — « Apocalypse de Paul » : CLAIR (Cl.) et KAPPLER (R.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 777-826.

Traductions allemandes

MICHAELIS, p. 464-481. — SCHNEEMELCHER II, 5^e éd., p. 491-679.

Articles de dictionnaires

OEPCKE (A.), dans *ThWNT* 3, 1978, p. 565-597. — LEBRAM (J.), MÜLLER (K.), STROBEL (A.) et SCHWARTE (H.), dans *TRE* 3, 1978, p. 192-275. — ROMERO POSE (E.), « Apocalypse », dans *DECA* I, p. 175-177.

Collectifs

KOCH (K.) et SCHMIDT (éd.), *Apokalyptik* = *WdF* 365, 1982. — HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983. — KAPPLER (C.) et alii (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1987.

Études particulières

SCHMITHALS (W.), *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen, 1973. — BEAGLEY (A.), *The « Sitz im Leben » of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies* = *BZNW* 50, 1987. — ROWLAND (C. H.), « Apocalyptic Literature », dans CARSON (D. A.) (éd.), *It Is Written : Scripting Citing Scripture* (Hommage à B. Lindars), Cambridge, 1988, p. 170-189. — YARBRO COLLINS (A.), « Early Christian Apocalyptic Literature », dans *ANRW* II 25. 6, 1988, p. 4665-4711. — STURM (R. E.), « Defining the Word « Apocalyptic » : A Problem in Biblical Criticism », dans MARCUS (J.) et SOARDS (M. L.) (éd.), *Apocalyptic and the New Testament* (Hommage

à L. Martyn) = *JSNTS* 24, 1989, p. 17-48. — ZAGER (B.), *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung*, Berne, 1989.

2. LE PASTEUR D'HERMAS

Éditions

WHITTAKER (M.) = *GCS* 48, 2^e éd. 1967. — JOLY (R.) = *SC* 53, 2^e éd. 1968 [texte, trad. française et commentaire]. — CARLINI (A.), *Papyrus Bodmer XXXVIII : Erma. Il Pastore (la IIIa visione)*, Cologny-Genève, 1991 [texte et commentaire]. — LINDEMANN (A.) et PAULSEN (H.), *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen, 1992, p. 325-555 [texte et trad. allemande]. — RAINIERI (O.), dans *OCF* 59, 1993, p. 427-464 [éthiopien].

Traductions françaises

Les Pères apostoliques, Foi vivante 244, Paris, 1990, p. 349-501. — « Naissance des lettres chrétiennes », dans *PF*, 1979, p. 123-240. — JOLY (R.) = *SC* 53, 1997.

Traductions allemandes

MAYER, p. 253-411. — ZELLER, p. 171-289. — DIBELIUS (M.), *HNTe*, p. 415-644. — WEINEL (H.), dans HENNECKE, 1^{re} éd., p. 217 à 292 ; 2^e éd., p. 327-384.

Dictionnaires, articles

VEILHAUER, p. 513-523. — STAATS (R.), dans *TRE* 15, 1986, p. 100-108. — HILHORST (A.), dans *RAC* 14, 1988, p. 682-701. — NAUTIN (P.), dans *DECA* I, p. 1143-1144.

Commentaires

BROX (N.), « Der Hirt des Hermas », dans *KAV* 7, 1991 [trad. et commentaire].

Études particulières

HENNE (Ph.), « La Pénitence et la rédaction du Pasteur d'Hermas », dans *RBI* 98, 1991, p. 358-397. — MAIER (H. O.), *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo (Ontario), 1991. — HENNE (Ph.), *La Christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas* = *Par.* 33, 1992.

Sur la pénitence

POSCHMANN (B.), *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* = *Theoph.* I, 1940, p. 134-205. — EMONDS (H.) et POSCHMANN (B.), « Buße », dans *RAC* 2, 1954, p. 802-812. — BENRATH (G. A.), « Buße V », dans *TRE* 7, 1981, p. 452-473. — VORGRIMMER (H.), *Buße und Krankensalbung* = *HDG* IV/3, 1978, p. 33-36. — GOLDBAHN-MUELLER (I.), *Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jt. bis Tertullian* = *GTA* 39, 1989.

3. LES SIBYLLES CHRÉTIENNES

Éditions

GEFFCKEN (J.) = *GCS* 8, 1902. — KURFEß (A.), Munich, 1951 [texte et trad. allemande].

Traductions allemandes

KAUTZSCH (E.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT. Volume 2, Die Pseudepi-*

graphen des AT, Tübingen, 1900, p. 177-217. – WEIDINGER, p. 542-547. – TREU (U.), dans SCHNEEMELCHER II, 2^e éd., p. 591-619.

Articles de dictionnaires

RZACH (A.), dans *PRE* 2 A, 1923, p. 2073-2183. – HAMMANN (A.), « Oracles sibyllins », dans *DECA* II, p. 1812-1814.

Commentaires

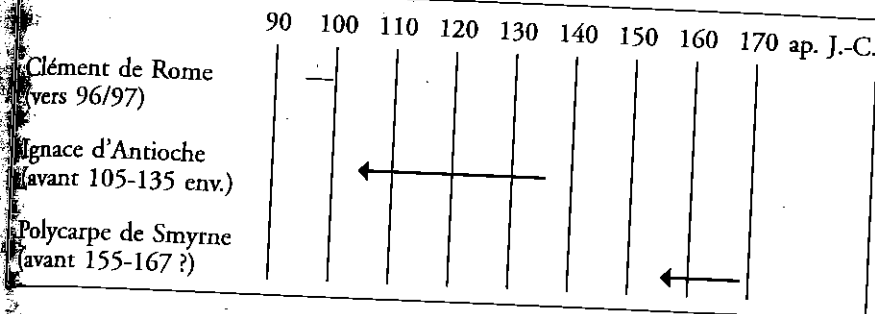
NIKIPROWETZKY (V.), *La Troisième Sybille* = *EtJ* 9, 1970. – POTTER (D. S.), *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire : A historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford, 1990.

Études particulières

GEFFCKEN (J.), *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* = *TU* 23/1, 1902. – PRUMM (P.), « Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils », dans *Schol.* 4, 1929, p. 54-77 ; p. 221-246 ; p. 498-533. – BISCHOFF (B.), *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sybillina*, *Mélanges J. de Ghellinck* I, *Antiquité* = *ML.H* 13, 1951, p. 121-147. – THOMPSON (B.), « Patristic Use of the Sibylline Oracles », dans *RR* 16, 1951, p. 115-13. – REDMOND (S. A.), « The Date of the Fourth Sibylline Oracle », dans *SecCent* 7, 1990, p. 129-149. – TEYSSÈDRE (B.), « Les Représentations de la fin des temps dans le chant V des Oracles sibyllins », *Les Strates de l'imaginaire*, *Apocrypha* I, 1990, p. 147-165. – BARTELINK (G. J. M.), « Die "Oracula Sibyllina" in der frühchristlichen griechischen Schriften von Justin bis Origenes (150-250 av. J.-C.) », dans *Early Christian Poetry* (Supplements to *Vigiliae christianae* 22), Leyde-Brill, 1993, p. 22-33.

CHAPITRE II

La littérature postapostolique



La plupart des patrologies modernes commencent leur présentation non pas par les apocryphes bibliques, mais par ce qu'on appelle les « Pères apostoliques » parce qu'elles considèrent que les livres canoniques du Nouveau Testament ne font pas partie de la littérature chrétienne primitive, et ne relèvent donc pas de la patrologie. Les apocryphes bibliques font alors l'objet d'un chapitre ultérieur, ce qui se justifie, d'un point de vue chronologique. Mais si on considère que les livres canoniques ne sont exclus de la patrologie que d'un point de vue « technique », en raison de leur importance particulière en tant qu'Écritures saintes – ce qui pour autant ne les soustrait pas à la littérature chrétienne primitive –, il faut commencer par la constitution de ces écrits et des apocryphes bibliques qui en dépendent. Un tel choix ne correspond pas, il est vrai, à l'ordre chronologique, puisque l'élaboration des apocryphes s'étend sur cinq siècles, au long desquels la littérature patristique s'est développée sous les formes les plus diverses. Revenons donc à l'approche chronologique des premiers écrits des Pères.

Il n'est pas facile de procéder à une classification qui d'ailleurs se

révélerait hasardeuse, puisque la littérature postapostolique se situe dans le même environnement et relève de la même théologie que les écrits du Nouveau Testament et que, dans l'Antiquité, certaines de ces œuvres étaient même considérées comme canoniques. C'est le critère du genre littéraire qui ouvre d'abord sur la classification la plus utile : évangile, histoire des apôtres et apocalypse se rapportent à la littérature néotestamentaire. Le quatrième genre littéraire biblique, celui de la lettre, se retrouve dans toute la littérature chrétienne primitive, mais les lettres apocryphes relèvent toutes des pseudépigraphes. En dernier ressort, le critère décisif ne peut être que celui de la tradition de l'Église.

La littérature postapostolique, qui s'étend de 90 à 160 ap. J.-C., s'est coulée dans quatre genres littéraires qui prolongent, pour une part, ceux du Nouveau Testament, mais enrichis de nouveaux développements. Nous avons d'abord des lettres authentiques, adressées à des communautés entières et destinées à être lues en public. La liturgie et la vie des communautés ont donné naissance, par ailleurs, aux genres littéraires nouveaux de l'instruction, de la prédication et de la poésie chrétiennes. On devine encore dans ces textes le souffle, l'esprit du christianisme primitif, dans la mesure où ils ont été rédigés par des disciples des apôtres ou par des auteurs proches des temps apostoliques, qui se réclament d'une tradition apostolique directe et qui restent très proches des écrits néotestamentaires par la structure de la communauté, les manifestations de sa vie, la théologie et la langue.

« Les auteurs cherchent à expliquer aux croyants, en usant de mots simples, le salut manifesté dans le Christ, et à les fortifier dans l'espérance du retour du Seigneur. Ils appellent à l'obéissance aux pasteurs des communautés, et mettent en garde contre les hérésies et les schismes. Il n'est pas encore question, pour eux, de fonder scientifiquement le christianisme ou des vérités de foi particulières comme tenteront de le faire les apologistes du II^e siècle » (Altaner/Stuiber, 8^e éd., 1978, p. 43).

On range traditionnellement dans le groupe des « Pères apostoliques » sept auteurs ou écrits. Jean-Baptiste Cotelier a publié en 1672 une édition complète des Pères « qui ont fleuri aux temps apostoliques » ; elle comprend les lettres de Barnabé, de Clément de Rome, d'Ignace d'Antioche, de Polycarpe de Smyrne, ainsi que *Le Pasteur* d'Hermas. Plus tard, on y ajoutera les fragments de Papias de Hiéropolis, ainsi que la lettre à Diognète, parfois aussi la *Didachè* et le fragment de Quadratus. Dès le début de ce siècle, on a contesté cette désignation générique et, en dépit des tentatives de maintenir cette désignation en un sens plus restreint et plus précis, il faut sans doute l'abandonner, parce que les « Pères apostoliques » ne représentent pas un groupe d'écrits homogènes en fonction des catégories de l'histoire littéraire : certains trouvent place parmi les apocryphes bibliques et, par ailleurs, la littérature postapostolique inclut bien d'autres textes.

LES LETTRES

LA PREMIÈRE LETTRE DE CLÉMENT

La plus ancienne œuvre de la littérature chrétienne, aux côtés des écrits bibliques, est une lettre que les manuscrits, ainsi que la tradition de l'Église, considèrent comme la plus ancienne et la plus unanime, attribuent à Clément. Ce personnage est le troisième successeur de Pierre sur le siège de Rome (90/92-101), d'après la liste des évêques donnée par Irénée, même si le texte lui-même ne comporte aucun nom. Si on considère l'allusion faite par cette lettre aux « malheurs et calamités soudaines » qui ont empêché jusqu'ici la communauté romaine de se préoccuper des troubles que connaît Corinthe et qu'Eusèbe date du règne de l'empereur Domitien (81-96), et si on tient compte aussi des persécutions dont eurent à souffrir les chrétiens de Rome vers la fin du règne de Domitien, la lettre pourrait dater des années 96/97. Nous ne connaissons rien d'autre de l'auteur. Nous ne savons pas avec certitude s'il convient de l'identifier avec le Clément qui accompagne Paul, mentionné en Ph 4, 3, comme le pensaient Origène et Eusèbe. La *Lettre de Clément* est en tout cas l'œuvre d'un auteur unique, même s'il parle toujours au pluriel et s'il faut considérer la communauté romaine dans son ensemble comme signataire. Elle est écrite comme pour 1 Co à la suite de controverses surgies dans la communauté de Corinthe : quelques anciens presbytres ont été remplacés par de plus jeunes, ce qui engendre des troubles et rébellions parmi les membres. La communauté de Rome en entend parler et décide d'intervenir.

Mais sur les 65 chapitres que compte le document, dix-neuf seulement (XL-LVIII) abordent ce problème : parce que l'ordre liturgique et hiérarchique dans l'Église est voulu par Dieu, la lettre condamne la destitution des presbytres et appelle les rebelles à se convertir. La grande première partie, la partie principale (ch. IV-XXXIX), suit le préambule (I-III) qui énonce brièvement le motif de la lettre. Elle se compose de longues parénèses contre l'envie et la jalousie, à l'origine des dissensions, et d'exhortations à l'humilité, à la concorde, à l'unité et à l'harmonie, conformément aux modèles bibliques, à l'exemple du Christ, à l'ordre du cosmos, de la société et du corps humain, en préparation à la fin eschatologique du chrétien. La lettre s'achève (ch. LIX-LXV) sur une prière, un résumé du contenu, des recommandations et la salutation finale.

Les avis divergent quant à la motivation fondamentale de l'œuvre :

s'agit-il d'un écrit de circonstance pour la solution d'un cas précis, ou bien le débat porte-t-il sur des questions ecclésiales et dogmatiques fondamentales ? Pour Walter Bauer, le conflit de Corinthe se situe dans le cadre du conflit général entre la foi orthodoxe et l'hérésie¹¹. Plaide pour cette lecture le fait qu'au II^e siècle, la *Lettre de Clément* a été considérée et utilisée comme un document anti-hérétique, et elle expliquerait bien l'intervention spontanée de la communauté romaine. Il se peut aussi que celle-ci, consciente de l'autorité que lui vaut la succession de Pierre, ait voulu étendre son influence. Mais on ne peut parler avec certitude d'un premier témoignage de la prétention romaine à la primauté, puisque aussi bien font défaut et l'épiscopat monarchique et la juridiction nécessaire.

2. LES LETTRES D'IGNACE D'ANTIOCHE

Ignace, chrétien issu du paganisme et deuxième successeur de Pierre sur le siège épiscopal d'Antioche, en Syrie, selon la liste établie par Eusèbe, écrit sept lettres pendant le voyage qui le conduit à Rome où il sera captif. Ces lettres nous ont été transmises dans des recensions de longueurs différentes, auxquelles on a rajouté d'autres lettres, attribuées à tort à Ignace. Cette situation a donné lieu à de grandes discussions quant au véritable nombre des lettres, mais aucune clarification ne s'est imposée avec certitude. On considère en général comme authentiques les sept lettres, dans leur recension moyenne.

Le voyage, conformément aux habitudes maritimes de l'époque, conduit d'abord Ignace le long des côtes d'Asie Mineure, vers le nord, jusqu'en Cilicie ou en Pamphlie, puis il se continue par terre, avec une étape de quelques jours à Philadelphie. Les détours et les haltes sont sans doute le fait d'autres obligations des hommes de l'escorte. À Smyrne, on reprend le bateau, et on fait escale à Troas et à Leopolis, en Grèce, près de Philippes. Pendant son séjour prolongé à Smyrne, Ignace reçoit la visite des évêques d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles, accompagnés de délégations de leurs communautés, auxquels il remet à chaque fois un écrit destiné à ces communautés. Il envoie également une lettre à la communauté de Rome, portée par une légation d'Antioche qui l'y précède (Rm 10, 2), dans laquelle il lui demande de ne rien tenter pour lui éviter le martyre. À Troas, avant de passer en Grèce, Ignace écrit trois autres lettres, à Philadelphie, à la communauté de Smyrne et à son évêque Polycarpe

11. « Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum », dans *BHth* 10, 2^e éd. 1964, p. 99-109.

Il les remercie pour l'hospitalité qu'ils lui ont accordée et leur demande de rendre visite ou d'écrire à sa communauté d'Antioche, où la persécution n'a pris fin entre-temps. À Rome, il mourra martyr, selon le témoignage d'Ignace de foi de Polycarpe, d'Origène et d'Eusèbe.

Nous n'en savons pas davantage sur la personne et la vie d'Ignace. L'hagiographie byzantine l'a identifié avec l'enfant que Jésus a donné en exemple à ses disciples (Mt 18, 2), tandis que Jérôme en fait un disciple de l'apôtre Jean. Ces deux données restent hypothétiques, mais Ignace, par l'époque où il a vécu comme par sa théologie, est incontestablement très proche des apôtres. On a longtemps considéré comme certain que le martyre d'Ignace, ainsi que le rapporte Eusèbe, a eu lieu au temps de l'empereur Trajan (98-117), dans les années 107-110, dans le cadre d'une persécution locale à Antioche. Il aurait été condamné à mourir dans le cirque, pour la cause du Christ, et conduit à Rome sous bonne escorte afin que cette condamnation soit mise à exécution. Les études les plus récentes mettent en doute cette interprétation, si bien que l'époque du voyage d'Ignace et de sa mort ne peut être datée que de façon très vague, entre les années 105 et 135. Son procès n'aurait pas non plus été motivé par une persécution des chrétiens, mais par des dissensions au sein de la communauté ou par une accusation de *crimen laesae maiestatis*, l'empereur se réservant de juger en dernier ressort dans ce cas. Le refus énergique d'Ignace de toute intervention romaine en sa faveur peut en tout cas donner à penser que le procès n'était pas encore terminé, et que la condamnation à mort n'avait pas encore été prononcée de façon irréversible.

On comprendra, au vu du contexte historique, que les lettres soient de brefs écrits de circonstance, rédigés selon les règles épistolaires et rhétoriques antiques, mais sans plan rigoureux ni construction d'ensemble. Trois thèmes – ou préoccupations – principaux émergent :

1. Les mises en garde contre les doctrines erronées, notamment le docétisme¹². L'incarnation, la mort et la résurrection du Christ, ainsi que sa présence dans l'eucharistie ne sont pas seulement le fait d'une mise en scène extérieure, mais renvoient à la réalité de l'incarnation du Fils de Dieu ;

2. L'unité de la théologie du monothéisme trinitaire, de l'ecclésiologie et de l'épiscopat monarchique, dont ce texte est le premier à témoigner. L'ordre de l'Église terrestre (appelée pour la première fois *ἡ καθολικὴ*

12. De δοκεῖν, « apparaître ». Position doctrinale hérétique, qui se dessine déjà dans le Nouveau Testament et qui prend de l'importance au II^e siècle. Le docétisme essayait d'expliquer la compatibilité des souffrances du Fils de Dieu avec la divinité immuable et impassible en affirmant qu'il n'avait assumé que l'apparence d'un corps.

ἐκκλησιᾷ en Sm 8, 2), est à l'image du royaume céleste. Elle est structurée hiérarchiquement, sur le modèle de la Trinité, sous la direction de l'évêque, secondé par les presbytres et par les diacres qui lui sont subordonnés. La direction collégiale de la communauté, la fonction à deux niveaux (épiscopos/presbytres - diacres) et les ministères charismatiques, dont témoignent les lettres de Paul, sont-ils déjà effectivement dépassés en Syrie, ou bien Ignace se contente-t-il de dessiner une image idéale sur le point de s'imposer ? — rien ne nous permet de trancher. Selon lui, la communauté se soumet à l'évêque, sa tête, comme toute l'Église se soumet au Christ, dont elle est le corps, et comme le Christ lui-même est soumis au Père. Le critère suprême est l'harmonie entre tous. Par fonction, l'évêque préside au baptême, à l'eucharistie et au mariage, et il garantit l'orthodoxie, ce qui l'oblige à mener une vie particulièrement exemplaire, qui n'est cependant pas une condition indispensable à la validité de l'exercice de sa fonction ;

3. La théologie et la nostalgie du martyre. La lettre aux Romains, où Ignace supplie la communauté romaine de ne rien entreprendre qui puisse empêcher son martyre, témoigne de cette nostalgie du martyre, typique du christianisme des deux premiers siècles, qui ne repose pas seulement sur une aspiration ascétique et éthique à la perfection, mais plonge ses racines dans la théologie de la suite du Christ. Pour Ignace, elle prend même une coloration eucharistique : « Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour devenir le pain immaculé du Christ » (Rm 4, 1).

Les *Lettres* d'Ignace ont connu une rapide diffusion. Peu après sa mort, la communauté de Philppes demande déjà à Polycarpe de Smyrne de lui envoyer des copies de la lettre en sa possession, ce qu'il fait en accompagnant son envoi d'une lettre qui nous est également parvenue (cf. III).

3. LES LETTRES DE POLYCARPE DE SMYRNE

L'histoire de la tradition ne nous a conservé qu'une seule lettre de l'évêque Polycarpe de Smyrne — *Lettre aux Philippiens*, en 14 chapitres — alors qu'Irénee de Lyon parle, lui, de plusieurs lettres. Mais puisque le chapitre IX présuppose déjà la mort d'Ignace, alors qu'au chapitre XII l'auteur demande aux Philippiens des nouvelles plus récentes à son sujet, nous pouvons en conclure que ce document est la compilation de deux lettres. Le chapitre XIII représenterait une première lettre brève aux Philippiens, accompagnant les copies des lettres d'Ignace, que Polycarpe a envoyées à la communauté de Philppes, comme elle le lui avait

demandé¹³. Nous pouvons, avec Fischer, reconstituer ainsi la suite des événements : lors de son passage chez les Philippiens, Ignace leur demande d'écrire à Antioche, ce qu'ils font immédiatement ; ils envoient la lettre à Polycarpe de Smyrne, pour qu'il la fasse suivre, et lui demandent de leur adresser des copies des lettres d'Ignace en sa possession. Polycarpe satisfait à cette requête, et promet, dans la lettre d'accompagnement, de faire parvenir leur lettre à Antioche ; il s'inquiète également du sort qui a été réservé à Ignace. Cette *Première Lettre aux Philippiens* se situerait donc juste avant le voyage qui devait conduire Ignace à la mort. La *Deuxième Lettre aux Philippiens* suivrait alors de très près, à titre de réponse plus détaillée à une deuxième lettre en provenance de Philppes, en réponse aux questions de 1 Ph. Les travaux les plus récents ne datant plus la mort d'Ignace aux environs de 107-110, la datation de Harrison, vers 135, concorde avec cette reconstitution. Par son contenu, la *Lettre* de Polycarpe est une exhortation générale : après salutations et paroles de félicitation à l'adresse de la communauté de Philppes, Polycarpe conforte les destinataires de la *Lettre* dans leur foi, il les exhorte à mener une vie juste, leur rappelle les devoirs des différents états dans la communauté et les met en garde contre les hérétiques.

Nous sommes assez bien renseignés sur la vie de Polycarpe par la lettre que lui a adressée Ignace, par les notices d'Irénee et d'Eusèbe, ainsi que par un récit de son martyre (voir 2^e partie, ch. I, III, 2, A), mais nous ne pouvons pas en établir la chronologie avec certitude. Elle dépend de cinq facteurs.

1. De l'interprétation plus étroite ou plus large du concept de « disciple d'apôtre » : son maître, Jean, est-il l'apôtre ou un presbytre nommé Jean, que nous ne connaissons pas par ailleurs ?
2. De la datation du martyre d'Ignace, vers 105 ou vers 135.
3. De la date de la rencontre entre Polycarpe et Anicet de Rome (155-166).
4. La phrase du *Martyrium* (21), où Polycarpe dit servir le Christ depuis 86 ans, englobe-t-elle toute sa vie ou seulement le temps écoulé depuis sa conversion au christianisme ?
5. Enfin, quelle valeur faut-il reconnaître aux datations du *Martyrium Polycarpi* (21, 1) : « Le 2^e jour du mois de Xanthikos, le 7^e jour avant les calendes de Mars, lors d'un grand sabbat » et à celles d'Eusèbe (a. 167) ?

La solution de Brind'Amour qui considère le « grand sabbat » comme

¹³ NAUTIN, dans *DECA* II, p. 2083, récuse cette hypothèse comme n'étant « pas assez fondée » ; DEHANDSCHUTTER et d'autres présupposent aussi l'unité de la lettre.

désignant un dimanche et qui aboutit ainsi au 23 février 167, ne paraît pas non plus concluante¹⁴.

Le voyage de Polycarpe à Rome, pour discuter de diverses questions avec Anicet, notamment de la date de la fête de Pâques, aura un impact durable dans l'histoire de l'Église. En effet, quand, dans le cadre de la « querelle pascale », l'évêque de Rome, Victor (vers 189-199), en raison de dissensions dans sa ville, voulut imposer à toutes les communautés chrétiennes la célébration de la fête de Pâques le dimanche après la première pleine lune de printemps, les chrétiens d'Asie Mineure s'y opposèrent : ils se réclamaient de leur tradition johannique originelle, selon laquelle ils célébraient Pâques le 14 nizan, c'est-à-dire le même jour que les juifs, sans tenir compte du jour de la semaine, d'où leur nom de « quartodécimans ». Ils rappellent que Polycarpe et Anicet en avaient déjà discuté, qu'ils n'étaient pas parvenus à un accord, certes, mais qu'ils n'avaient pas rompu pour autant la communauté et la paix dans l'Église. Pour cette même raison, Irénée de Lyon incita Victor à ne pas troubler la paix, si bien que l'on mit fin à la querelle sans apporter de solution définitive. La pratique quartodécimane n'en continua pas moins de reculer jusqu'à ce que le concile de Nicée (325) l'interdise définitivement.

II. LES TEXTES ISSUS DES COMMUNAUTÉS

1. LES FRAGMENTS DE PAPIAS

De l'*Explication des paroles du Seigneur*, en cinq livres, de Papias, évêque de Hiérapolis, en Phrygie, seuls des fragments nous sont parvenus, surtout dans l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe et dans l'*Adversus haereses* d'Irénée. Nous ignorons à peu près tout de la personne de Papias, si ce n'est qu'il fut un ami de Polycarpe de Smyrne. Déjà Irénée et Eusèbe ne s'accordent pas sur le fait de savoir s'il faut encore le compter parmi les disciples de l'apôtre Jean. Il en va de même de la datation de son œuvre, qui oscille

14. RORDORF (W.), « Zum Problem des "Grosses Sabbats" im Polycarp- und Pionius martyrium », dans *JAC.E* 8 (1980), p. 245-249, interprète le « grand sabbat » comme étant un samedi coïncidant avec une fête officielle, à savoir la fête des *Terminalia*. DEVOS (P.), « "ΜΕΓΑΣΑΒΒΑΤΟΝ" chez saint Épiphrane », dans *AnBoll* 108 (1990), p. 293-306, interprète cette expression non comme se rapportant à un jour de la semaine, mais comme renvoyant au repos éternel dans le Christ, à l'abri des péchés. Brind'Amour se rallie à cette interprétation dans une lettre privée à Devos ; cf. DEVOS (P.), « *Notatio in vitam Polycarpi* », dans *AnBoll* 110 (1992), p. 260-262.

entre 90 et 140. Les commentateurs les plus récents penchent pour une datation tardive, aux environs de 130/140.

« Le livre était manifestement un recueil et un commentaire d'informations de provenances les plus diverses sur les paroles et les actes de Jésus : il avait pour objectif de vérifier l'authenticité des traditions relatives à Jésus et d'assurer leur compréhension exacte grâce au commentaire » (Wielhauer, p. 761). La visée de Papias est antignostique : il ne s'appuie donc pas sur les livres bibliques que les gnostiques eux-mêmes tiennent en haute estime, comme les Évangiles de Jean et de Luc, ou les lettres de Paul, mais principalement sur des traditions orales et sur les traditions consignées par Marc et Matthieu. Les fragments ne nous permettent pas de déterminer le genre littéraire de l'*Explication*. Il s'agit en tout cas d'une forme très ancienne, qui entretient encore des relations étroites avec l'époque apostolique.

LA DIDACHÈ

La *Didachè* – « Enseignement des Douze Apôtres » – était tenue en haute estime dans l'Antiquité. À l'époque moderne, son existence n'était connue qu'à travers les listes canoniques et quelques allusions des Pères de l'Église, jusqu'à la découverte, en 1873, à Constantinople, du texte en son entier, par Philotheos Bryennios. On put ensuite repérer des éléments de cette tradition dans d'autres textes : dans les *Constitutions apostoliques*, dans les *Canons apostoliques des Douze Apôtres*, dans la *Doctrina Apostolorum*, la *Lettre de Barnabé* et dans diverses citations isolées des Pères. S'y ajoutèrent le *Papyrus Oxyrhynchus*, en 1782, ainsi qu'une traduction copte, une éthiopienne et une géorgienne.

La *Didachè* est un texte destiné à l'organisation de la vie communautaire, sans doute en provenance de Syrie/Palestine (Égypte ?), du début du II^e siècle. Elle enseigne, en cinq parties (16 chapitres) le comportement de la communauté quant à l'éthique (I-VI), la liturgie (VII-X), la façon de traiter les prophètes itinérants et les chrétiens vagabonds (XI-XIII), la vie communautaire (XIV-XV) et l'eschatologie (XVI). C'est donc un témoin important, bien qu'incomplet, d'une structure communautaire très ancienne (Schöllgen). Les chapitres I-VI comportent – comme la *Lettre de Barnabé*, XVIII-XX – une doctrine des deux voies, et on peut en conclure qu'elles relèvent toutes deux d'une source commune, de coloration juive. Mais, à la différence de la *Lettre de Barnabé* (qui parle de lumière et de ténèbres), la *Didachè* oppose les deux voies comme celle de la vie et celle de la mort. Elle se présente en outre sous une forme plus étendue et mieux ordonnée. C'est un document exceptionnel pour notre connais-

sance de l'organisation liturgique et communautaire au début du II^e siècle, avec l'importance encore très grande des fonctions charismatiques (apôtres, prophètes, enseignants), parallèlement aux débuts des fonctions d'évêque et de diacre, élus par la communauté. Le véritable apôtre est l'apôtre itinérant qui n'est autorisé à séjourner qu'un jour, exceptionnellement deux, dans une communauté qui subvient à ses besoins pendant son séjour. L'eucharistie était manifestement célébrée comme un véritable repas de saturation, avec des prières de bénédiction et d'action de grâces, mais sans que soient citées les paroles de l'institution.

III. LA PLUS ANCIENNE PRÉDICATION : LA PSEUDO-SECONDE LETTRE DE CLÉMENT

Outre la *Lettre authentique* de Clément, l'évêque de Rome, dont il a été question plus haut, la tradition connaît une autre lettre sous son nom, mais ce texte qui ne relève pas du genre épistolaire n'est pas de Clément. Son appellation est sans doute due à la tradition, qui le rattache à la *Première Lettre de Clément*, bien qu'Eusèbe ait déjà mis en doute son authenticité. Tandis que les manuels anciens voyaient unanimement dans ce document la plus ancienne prédication chrétienne connue, son genre littéraire a donné à nouveau lieu à discussion ces derniers temps. Donfried et Stegemann pensent que sa rédaction est en relation étroite avec 1^{er} Clément. D'après Donfried, les anciens presbytres, peu après leur récente investiture, auraient rédigé un discours d'exhortation que l'un d'eux aurait prononcé devant l'assemblée réunie. Selon Stegemann, entre 120 et 160, un chrétien syrien inconnu aurait pensé à propager la *Première Lettre de Clément*, à cause de son efficacité en matière de discipline, en même temps qu'il voulait compléter sa christologie, sa pénitence et son ascétisme. Wengst et Warns n'acceptent ni l'une ni l'autre de ces hypothèses.

Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un discours d'exhortation, prononcé à la suite d'une lecture, dans le cadre de la liturgie. En vingt sections, sans plan très rigoureux, il aligne différents arguments et exemples qui invitent à obéir aux commandements du Christ, pour répondre à son acte libérateur, en vue de l'éon à venir, la vie étant comparée à une compétition à cause de la possibilité réduite de la pénitence, en vue de recueillir les fruits de l'obéissance, etc. Le prédicateur fait appel à une multitude de citations bibliques et extrabibliques : outre la Septante et la matière des Évangiles synoptiques, il disposait manifestement d'un autre évangile apocryphe, que nous ne connaissons pas.

On ne peut rien affirmer de certain sur le lieu d'origine de ce texte ; différentes hypothèses le situent de Rome à la Syrie et à l'Égypte, en passant par Corinthe. Il a sans doute été rédigé vers 120-150¹⁵.

IV. LES DÉBUTS DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE : LES ODES DE SALOMON

« Seuls quelques restes nous sont parvenus de toute la richesse des chants du christianisme primitif et, de plus, ces restes sont incorporés dans d'autres textes, à titre de citations plus ou moins explicites. Le christianisme primitif ne disposait pas d'un livre comme le psautier de la communauté juive ou les *hodayot* de la communauté de Qumrân » (Vielhauer, p. 750). Aussi la publication des 42 *Odes de Salomon* (à l'exception de la deuxième) par J. Rendel Harris en 1909 et par F. C. Burkitt en 1912, à partir de deux manuscrits syriens, a-t-elle particulièrement attiré l'attention. Jusque-là on ne connaissait que cinq *Odes* (1, 5, 6, 22, 26) dans une traduction copte, dans la *Pistis Sophia*. En 1959, on retrouva encore un petit morceau de l'*ode* XI en grec, dans le papyrus Bodmer XI du III^e siècle. La langue d'origine des *Odes* (grec, syriaque, araméen ou hébreu) a été l'objet de nombreuses discussions. Aujourd'hui on penche de nouveau pour le syriaque (L. Abramowski). On pense qu'elles sont originaires d'une communauté judéo-chrétienne de Syrie et qu'elles datent de la seconde moitié du II^e siècle.

Les *Odes* sont des chants liturgiques en prose soutenue, qui reprennent le genre littéraire des psaumes de l'Ancien Testament. R. Abramowski les a classés en fonction de leur forme littéraire : poèmes doctrinaux (23, 24, 31-34), chants communautaires (4, 6, 8, 9, 13, 30, 39, 41), chants individuels (1, 3, 7, 10, 11, 15, 17, 19, 21, 27-29, 35, 36, 38, 42), poèmes-prières (22, 25, 26, 37, 40), et enfin formes mixtes (12, 14, 16, 18, 20).

15. WARNs, p. 90 s., exclut une datation aux environs de 130/140 parce que le discours était état de la controverse avec la gnose valentinienne ; il propose donc les environs de 160.

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

Éditions

LIGHTFOOT (B.), *The Apostolic Fathers*, 5 vol., Londres, 2^e éd. 1889-1890 [texte, trad. anglaise et commentaire]. – FISCHER (J. A.), *Die Apostolischen Väter* = SUC 1, 7^e éd., 1976 [texte, trad. allemande et commentaire]. – WENGST (K.), *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet* = SUC 2, 1984 [texte, trad. allemande et commentaire]. – LINDEMANN (A.) et PAULSEN (H.), *Die Apostolischen Väter. Griechische Parallelausgabe*, Tübingen, 1992 [texte et trad. allemande].

Traduction française

Les Pères apostoliques, Foi vivante 244, Paris, 1990.

Traductions allemandes

MAYER (J. C.) = BKV¹, 1869. – ZELLER (F.) = BKV² 35, 1918. – HNT^E, 1920-1923 [trad. et commentaire]. – HENNECKE, 2^e éd. – BALTHASAR (H. U. von), *Die Apostolischen Väter: Clemens von Rom, Ignatius von Antiochen, Polycarp von Smyrna, neu übersetzt und eingeleitet*, Einsiedeln, 1984.

Instruments de travail

GOODSPEED (E. J.), *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum*, Londres, 1907. – KRAFT (H.), *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt, 1963.

Étude générale/Manuel

VIELHAUER (Ph.), *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament. Die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin-New York, 1975.

Études particulières

KÖSTER (H.), *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* = TU 65, 1957. – BARNARD (L. W.), *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford, 1966. – FISCHER (J. A.), « Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter », dans *HJ* 94, 1974, p. 88-119. – LOHMANN (F.), *Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern* = BZNW 55, 1989. – LONA (H. E.), *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie* = BZNW 66, 1993.

I. LES LETTRES

1. LA PREMIÈRE LETTRE DE CLÉMENT

Éditions

FISCHER, p. 1-107 [texte, trad. allemande et commentaire]. – JAUBERT (A.) = SC 167, 1971 [texte trad. française et commentaire]. – LINDEMANN/PAULSEN, p. 77-151 [texte et trad. allemande].

Traductions françaises

JAUBERT (A.) = SC 167, 1971. – *Les Pères apostoliques, Foi vivante* 244, Paris, 1990, p. 65-121.

Traductions allemandes

KNOPF (R.), dans *HNT^E*, p. 41-150 [trad. et commentaire]. – KNOPF (R.), KRÜGER (G.), dans *HENNECKE*, 2^e éd., p. 482-502. – BALTHASAR (H. U. von), p. 21-65. – SCHNEIDER (G.) = FC 15, 1994, p. 64-223 [texte et trad. allemande].

Dictionnaires, articles

TUUBER (A.), dans *RAC* 3, 1957, p. 188-197. – VIELHAUER, p. 529-540. – POWELL (D.), dans *TRE* 8, 1981, p. 13-120. – BEATRICE (P. F.), dans *DECA* I, p. 503-505.

Commentaires

LINDEMANN (A.), *Die Clemensbriefe* = HNT 17, 1992, p. 3-181.

Études particulières

BOWE (B.), *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Philadelphie, 1988. – MAIER (H. O.), *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement, and Ignatius, Waterloo* (Ontario), 1991. – HENNE (Ph.), *La Christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas* = Par. 33, 1992.

2. LES LETTRES D'IGNACE D'ANTIOCHE

Bibliographies

SERRA ZANETTI (P.), *Bibliografia eucaristica Ignaziana recente: Miscellanea Liturgica I* (Hommage à G. Lercaro), Rome et d'autres, 1966, p. 341-389. – TRENTIN (G.), « Rassegna di studi su Ignazio di Antiochia », dans *StPar* 19, 1972, p. 75-87. – COLLMAR (N.), dans *BBKL* 2, 1990, p. 1251-1255.

Éditions

FISCHER, p. 109-225 [texte, trad. allemande et commentaire]. – CAMELOT (P. Th.), dans *SC* 10, 4^e éd., 1969, p. 9-155 [texte, trad. française et commentaire]. – LINDEMANN/PAULSEN, p. 176-241 [texte et trad. allemande].

Traductions françaises

CAMELOT (P. T.), dans *SC* 10, 4^e éd. 1969, p. 9-155. – *Les Pères apostoliques, Foi vivante* 244, Paris, 1990, p. 150-237.

Traductions allemandes

BAUER (W.), dans *HNT^E*, p. 185-281 [trad. et commentaire]. – WINTERSWYL (L. A.), Fribourg-en-Brigau, 1938. – BALTHASAR (von), p. 67-110. – PAULSEN (H.), dans *HNT* 18, 1985, p. 1-107 [trad. et commentaire].

Dictionnaires, articles

VIELHAUER, p. 540-552. – SCHOEDEL (W. R.), dans *TRE* 16, 1987, p. 40-45. – NAUTIN (P.), dans *DECA* I, p. 1209-1211.

Commentaires

SCHOEDEL (W. R.), *Die Briefe des Ignatius von Antiochen. Ein Kommentar*, traduction de G. KOESTER, Munich, 1990 [en anglais, Philadelphie, 1985].

Études générales

WEIJENBORG (R.), *Les lettres d'Ignace d'Antioche. Étude critique littéraire et de théologie*, Leyde, 1969. — PAULSEN (H.), *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* = FKDG 29, 1978. — JOLY (R.), *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979. — MEINHOLD (P.), *Studien zu Ignatius von Antiochien* = VIEG 97, 1979. — RIUS-CAMPS (J.), *The Four Authentic letters of Ignatius the Martyr* = OCA 213, 1980. — TREVETT (Ch.), *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia* = SBEC 29, 1992.

Études particulières

BOMMES (K.), *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien* = *Theoph.* 27, 1976. — WEHR (I.), *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* = NTA NS 18, 1987. — RIUS-CAMPS (J.), « Ignacio de Antioquia, ¿testigo ocular de la muerte y resurrección de Jesús? », dans *Bib.* 70, 1989, p. 339-473. — MAIER (H. O.), *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo (Ontario), 1991.

3. LES LETTRES DE POLYCARPE DE SMYRNE

Éditions

FISCHER, p. 227-265 [texte, trad. allemande et commentaire]. — CAMELOT (P. Th.), dans SC 10, 4^e éd. 1969, p. 157-193 [texte, trad. française et commentaire]. — LINDEMANN/PAULSEN, p. 242-257 [texte et trad. allemande].

Traductions françaises

CAMELOT (P. Th.), SC 10, 4^e éd., 1969, p. 157-193. — *Les Pères apostoliques, Foi vivante* 244, Paris, 1990, p. 221-242.

Traductions allemandes

BAUER (W.), dans *HNT.E*, p. 282-298 [trad. et commentaire]. — BALTHASAR (H. U. von), p. 111-120. — PAULSEN (H.), dans *HNT* 18, p. 109-126 [trad. et commentaire].

Dictionnaires, articles

MEINHOLD (P.), dans *PRE* 21, 1952, p. 1662-1693. — VIELHAUER, p. 552-566. — NAUTIN (P.), dans *DECA* II, p. 2082-2083.

Études particulières

HARRISSON (P. N.), *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, Cambridge, 1936. — FISCHER (J. A.), « Die Synoden im Osterfeststreit des 2. Jahrhunderts », dans *AHC* 18, p. 15-39. — DEHANDSCHUTTER (B.), « Polycarp's Epistles to the Philippians: An Early Example of "Reception" », dans SEVRIN (J.-M.) et alii (éd.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* = *BETHl* 86, 1989, p. 275-291.

II. LES TEXTES ISSUS DES COMMUNAUTÉS

1. LES FRAGMENTS DE PAPIAS

Bibliographie

KÜRZINGER (J.) et alii, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze, Neuauflage und Übersetzung der Fragmente, Kommentierte Bibliographie*, Regensburg, 1983.

Éditions

PREUSCHEN (P.), *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Gießen, 2^e éd. 1905, p. 91-99 [texte et trad. allemande]. — LINDEMANN/PAULSEN, p. 286-303 [texte et trad. allemande].

Dictionnaires, articles

WOTKE (F.), dans *PRE* 18/2, 1949, p. 966-976. — VIELHAUER, p. 757-765. — VANYÓ (L.), dans *DECA* II, p. 1898-1899.

Études particulières

BARTLET (V.), *Papias's « Exposition ». Its date and Contents, Amicitiae Corolla* (Hommage à J. R. Harris), Londres, 1933, p. 15-44. — GUTWENGER (E.), « Papias. Eine chronologische Studie », dans *ZKTh* 69, 1947, p. 385-416. — BEYSCHLAG (K.), « Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente », dans *StPatr* 4 = *TU* 79, 1961, p. 268-280. — KÖRTNER (U. H. J.), *Papias von Hierapolis: Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen, 1983. — ZUNTZ (G.), « Papias », dans *ZNW* 82, 1991, p. 242-263.

Traduction française

Les Pères apostoliques, Foi vivante 244, Paris, 1990, p. 337-345.

2. LA DIDACHE

Éditions

AUDET (J.-P.) = *EtB*, 1958 [texte, trad. française et commentaire]. — RORDORF (W.) et TUILIER (A.) = SC 248, 1978 [texte, trad. française et commentaire]. — WENGST, p. 1-100 [texte, trad. allemande et commentaire]. — SCHÖLGEN (G.) = *FC* I, 1989, p. 23-139 [texte, trad. allemande et commentaire]. — LINDEMANN/PAULSEN, p. 1-21 [texte et trad. allemande]. — METZGER (M.), *Les Constitutions apostoliques*, Paris, 1992 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

RORDORF (W.), TUILIER (A.) = SC 248, 1978.

Traductions allemandes

KNOPF (R.), dans *HNT.E*, 1920, p. 1-40 [trad. et commentaire]. — HENNECKE, 2^e éd., p. 555-565. — ZELLER, p. 1-16. — WINTERSWYL, Fribourg-en-Brisgau, 1939.

Commentaires

SCHOEDEL (W. R.), *Die Briefe des Ignatius von Antiochen. Ein Kommentar*, traduction de G. KOESTER, Munich, 1990 [en anglais, Philadelphie, 1985].

Études générales

WEIJENBORG (R.), *Les lettres d'Ignace d'Antioche. Étude critique littéraire et de théologie*, Leyde, 1969. – PAULSEN (H.), *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* = FKDG 29, 1978. – JOLY (R.), *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979. – MEINHOLD (P.), *Studien zu Ignatius von Antiochien* = VIEG 97, 1979. – RIUS-CAMPS (J.), *The Four Authentic letters of Ignatius the Martyr* = OCA 213, 1980. – TREVETT (Ch.), *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia* = SBEC 29, 1992.

Études particulières

BOMMES (K.), *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien* = Theph. 27, 1976. – WEHR (I.), *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* = NTA NS 18, 1987. – RIUS-CAMPS (J.), « Ignacio de Antioquia, ¿testigo ocular de la muerte y resurrección de Jesús? », dans *Bib.* 70, 1989, p. 339-473. – MAIER (H. O.), *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo (Ontario), 1991.

3. LES LETTRES DE POLYCARPE DE SMYRNE

Éditions

FISCHER, p. 227-265 [texte, trad. allemande et commentaire]. – CAMELOT (P. Th.), dans SC 10, 4^e éd. 1969, p. 157-193 [texte, trad. française et commentaire]. – LINDEMANN/PAULSEN, p. 242-257 [texte et trad. allemande].

Traductions françaises

CAMELOT (P. Th.), SC 10, 4^e éd., 1969, p. 157-193. – *Les Pères apostoliques, Foi vivante* 244, Paris, 1990, p. 221-242.

Traductions allemandes

BAUER (W.), dans *HNT.E*, p. 282-298 [trad. et commentaire]. – BALTHASAR (H. U. von), p. 111-120. – PAULSEN (H.), dans *HNT* 18, p. 109-126 [trad. et commentaire].

Dictionnaires, articles

MEINHOLD (P.), dans *PRE* 21, 1952, p. 1662-1693. – VIELHAUER, p. 552-566. – NAUTIN (P.), dans *DECA* II, p. 2082-2083.

Études particulières

HARRISSON (P. N.), *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, Cambridge, 1936. – FISCHER (J. A.), « Die Synoden im Osterfeststreit des 2. Jahrhunderts », dans *AHC* 18, p. 15-39. – DEHANDSCHUTTER (B.), « Polycarp's Epistles to the Philippians: An Early Example of "Reception" », dans SEVRIN (J.-M.) et alii (éd.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* = BETHl 86, 1989, p. 275-291.

II. LES TEXTES ISSUS DES COMMUNAUTÉS

1. LES FRAGMENTS DE PAPIAS

Bibliographie

KÜRZINGER (J.) et alii, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze, Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente, Kommentierte Bibliographie*, Regensburg, 1983.

Éditions

PREUSCHEN (P.), *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*, Gießen, 2^e éd. 1905, p. 91-99 [texte et trad. allemande]. – LINDEMANN/PAULSEN, p. 286-303 [texte et trad. allemande].

Dictionnaires, articles

WOTKE (F.), dans *PRE* 18/2, 1949, p. 966-976. – VIELHAUER, p. 757-765. – VANYÓ (L.), dans *DECA* II, p. 1898-1899.

Études particulières

BARTLET (V.), *Papias's « Exposition ». Its date and Contents, Amicitiae Corolla* (Hommage à J. R. Harris), Londres, 1933, p. 15-44. – GUTWENGER (E.), « Papias. Eine chronologische Studie », dans *ZKTh* 69, 1947, p. 385-416. – BEYSCHLAG (K.), « Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente », dans *StPatr* 4 = *TU* 79, 1961, p. 268-280. – KÖRTNER (U. H. J.), *Papias von Hierapolis: Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen, 1983. – ZUNTZ (G.), « Papias », dans *ZNW* 82, 1991, p. 242-263.

Traduction française

Les Pères apostoliques, Foi vivante 244, Paris, 1990, p. 337-345.

2. LA DIDACHE

Éditions

AUDET (J.-P.) = *EtB*, 1958 [texte, trad. française et commentaire]. – RORDORF (W.) et TUILIER (A.) = SC 248, 1978 [texte, trad. française et commentaire]. – WENGST, p. 1-100 [texte, trad. allemande et commentaire]. – SCHÖLGEN (G.) = *FC* I, 1989, p. 23-139 [texte, trad. allemande et commentaire]. – LINDEMANN/PAULSEN, p. 1-21 [texte et trad. allemande]. – METZGER (M.), *Les Constitutions apostoliques*, Paris, 1992 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

RORDORF (W.), TUILIER (A.) = SC 248, 1978.

Traductions allemandes

KNOPF (R.), dans *HNT.E*, 1920, p. 1-40 [trad. et commentaire]. – HENNECKE, 2^e éd., p. 555-565. – ZELLER, p. 1-16. – WINTERSWYL, Fribourg-en-Brisgau, 1939.

Dictionnaires, articles

SCHMID (J.), dans *RAC* 3, 1957, p. 1009-1013. – VIELHAUER, p. 719-737. – TUILIER (A.), dans *TRE* 8, 1981, p. 731-736. – RORDOFF (W.), dans *DECA* I, p. 679-680.

Commentaire

NIEDERWIMMER (K.), *Die Didache* = KAV 1, 1989.

Études particulières

VOKES (F. E.), *The Riddle of the Didache. Fact or Fiction, Heresy or Catholicism?*, Londres, 1938. – ADAM (A.), « Erwägungen zu Herkunft der Didache », dans *ZKG* 68, 1957, p. 1-47 [= *Sprache und Dogma. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte*, G. RUHBAE (dir.), Gütersloh, 1969, p. 24-70]. – LAYTON (B.), « The sources, date and transmission of *Didache* 1.3b-2.1 », dans *HThR* 61, 1968, p. 343-383. – VOKES (F. E.), « The *Didache* – still debated », dans *ChQ* 3, 1970, p. 57-62. – VÖÖBUS (A.), *Liturgical Traditions in the Didache* = PTSE 16, 1968. – GIET (S.), *L'énigme de la Didachè* = PFLUS 149, 1970. – RORDORF (W.), « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux voies », dans *RSR* 60, 1972, p. 109-128. – SCHÖLLGEN (G.), « Die *Didache* als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation », dans *JAC* 29, 1986, p. 5-26. – JEFFORD (C. N.), *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles* = SVigChr 11, 1989. – DEL VERME (M.), « *Didachè* e Giudaismo : la ἀπορχή di Did. 13, 3-7 », dans *VetChr* 28, 1991, p. 253-265. – *The Didache in context. Supplements to Novum Testamentum* 77, Leyde-Brill, 1995.

III. LA PLUS ANCIENNE PRÉDICATION : LA PSEUDO-SECONDE LETTRE DE CLÉMENT**Éditions**

WENGST, p. 203-280 [texte, trad. allemande et commentaire]. – LINDEMANN/PAULSEN, p. 152-175 [texte et trad. allemande].

Traduction française

Les Pères apostoliques, Foi vivante 244, Paris, 1990, p. 123-145.

Traductions allemandes

KNOPF (R.), dans *HNT*E, p. 151-184. – SCHUBERT (H. von), dans HENNECKE, 2^e éd., p. 588-595.

Dictionnaires, articles

VIELHAUER, p. 737-744. – POWELL (D.), dans *TRE* 8, 1981, p. 121-123. – BEATRICE (P. F.), dans *DECA* I, p. 503-505.

Commentaire

LINDEMANN (A.), *Die Clemensbriefe* = HNT 17, 1992, p. 183-277.

IV. LES DÉBUTS DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE : LES ODES DE SALOMON**Bibliographies**

KITTEL (G.), *Die Oden Salomos – überarbeitet oder einheitlich? Mit 2 Beilagen* : I. Biblio-

graphie der Oden Salomos. II. Syrische Konkordanz der Oden Salomos = BWAT, 1914. – LATTKE (M.), *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, 3 vol. = OBO 25/1-3, 1979-1986 [texte, trad. allemande. Concordance, Bibliographie].

Éditions

GRIMME (H.), *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch. Ein kritischer Versuch*, Heidelberg, 1911. – DIETRICH (G.), *Die Oden Salomos unter Berücksichtigung des überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen* = NSGTK 9, 1911. – BAUER (W.) = KIT 64, 1933 [texte et trad. allemande]. – TESTUZ (M.), *Papyrus Bodmer X-XII*, Cologny-Genève, 1959, p. 47-69 [texte, trad. française]. – CHARLESWORTH (J. H.), *The Odes of Solomon*, Oxford, 1973 [texte, trad. anglaise et commentaire].

Traduction française

PIERRE (M.-J.), *Les Odes de Salomon*, coll. « Apocryphes », 1994.

Traduction allemande

BAUER (W.), dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER II, 3^e éd., p. 576-625.

Dictionnaires, articles

DANIÉLOU (J.), dans *DBS* 6, 1960, p. 677-684. – VIELHAUER, p. 750-756. – PETIT (M.), dans *DSP* 11, 1982, p. 602-608. – KANNENGIESSER (Ch.), dans *DECA* II, p. 1794-1795.

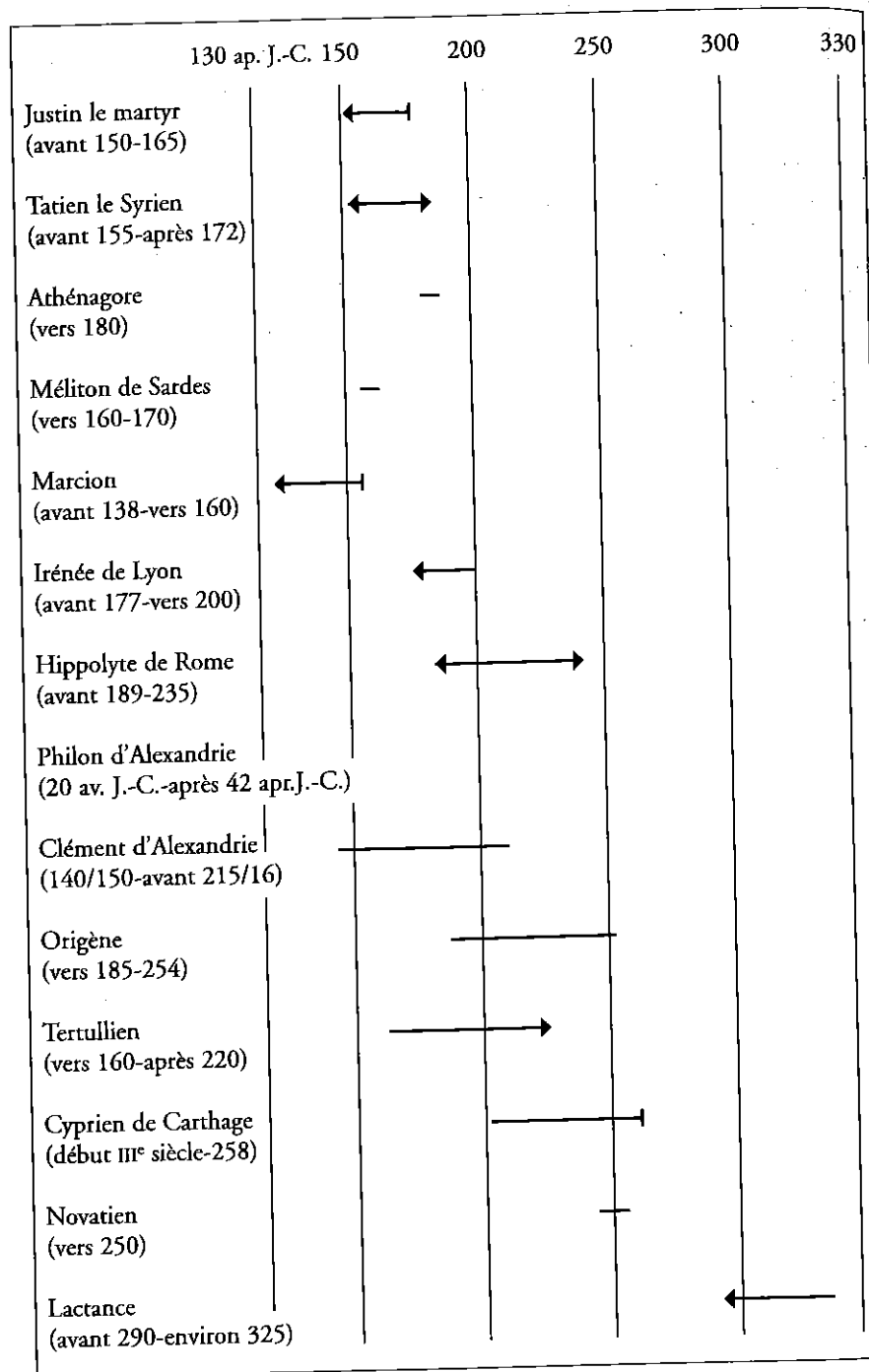
Études particulières

ABRAMOWSKI (L.), « Der Christus der Salomooden », dans *ZNW* 35, 1936, p. 44-69. – ABRAMOWSKI (L.), « Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos », dans *OrChr* 68, 1984, p. 80-90. – FRANZMANN (M.), *The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form* = NTOA 20, 1991.

DEUXIÈME PARTIE

LA LITTÉRATURE DU TEMPS DES PERSÉCUTIONS

(du milieu du II^e siècle
au début du IV^e siècle)



CHAPITRE PREMIER

La littérature grecque

INTRODUCTION

LE GREC CHRÉTIEN

Jusqu'à l'an 180, toute la littérature chrétienne a utilisé exclusivement la langue courante de l'Empire romain, la « koinè » grecque (κοινή, « langue commune »). Son utilisation pour annoncer le message chrétien a favorisé le développement d'une « langue particulière » chrétienne – phénomène qui se retrouve dans tous les groupes particuliers d'une société. La jeune chrétienté prolongeait ainsi une « langue particulière » grecque déjà existante, celle du judaïsme de la diaspora hellénistique. La Bible hébraïque en grec avait été traduite (la Septante) et les homélies, au cours du culte, se faisaient en grec, d'où l'introduction dans cette langue grecque juive particulière de nombreux termes et représentations bibliques et sémitiques. Pour la jeune chrétienté la Septante constituait le texte originel de l'Ancien Testament, si bien que, de ce fait, elle lui emprunte directement ses sémitismes tant lexicaux que syntaxiques. Il lui fallait par ailleurs introduire des mots nouveaux ou donner une forme nouvelle à des mots déjà existants, pour pouvoir annoncer le message chrétien spécifique. Des expressions du grec vulgaire se mêlèrent au grec chrétien, les premiers chrétiens étant souvent issus des couches populaires les plus simples. Enfin, on exclut du vocabulaire chrétien des mots à signification culturelle païenne spécifique.

Les modifications suivantes surtout méritent d'être relevées :

- adoption de mots bibliques et liturgiques comme « Hosanna », « Alleluia », « Amen » ;
- modification du sens de concepts existants par adaptation de la signification à l'univers de pensée hébraïque et biblique (par exemple δόξα,

kabod, « gloire de Dieu » ; διαθήκη, *b'rit*, « alliance de Dieu avec les hommes », « Testament ») ;

– modifications syntaxiques, comme l'usage pléonastique de οὐρανοί ou εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ; utilisation d'un génitif de qualification au lieu d'un adjectif (par exemple ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) ; périphrases avec ἐστίν + participe au lieu d'une forme verbale normale et imitation de la construction hébraïque *b'* par ἐν (par exemple ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι).

Pour le reste, la modification du vocabulaire se fait surtout par :

– signification plus étroite et plus précise (par exemple ἐκκλησία, « réunion de l'Église » ; ἀπόστολος, « apôtre du cercle des douze ») ;
– introduction de nouveaux termes techniques (par exemple βαπτισμός, « baptême » ; εὐχαριστία, « eucharistie » ; γράφή, « Écriture sainte »).

Dans le grec des Pères se reflète également l'évolution générale de la langue à leur époque :

- le *iotacisme*, la prononciation univoque de toutes les voyelles et diphthongues (ι, η, υ) en i ;
- l'*isochronie*, l'uniformisation des longues et des brèves (quantités) de toutes les voyelles et diphthongues ;
- le *passage de l'accent musical*, qui indiquait la hauteur du ton, à l'*accent expiratoire*, qui indiquait l'accentuation (iktus) ; l'adoucissement du β en v.

On doit sans doute considérer la plupart des textes des Pères comme devant être prononcés à la manière du grec moderne et non pas comme le grec attique classique, pour autant que l'on n'est pas en présence d'atticismes voulus. Un bon exemple, qui montre que l'évolution n'était pas uniforme ou linéaire, est celui du nom de David, que nous retrouvons écrit de trois façons différentes : Δαβίδ (υ = ou), Δαβίδ (β = v) et Δαυείδ (ει = i).

C'est le philologue néerlandais classique Josef Schrijnen qui a donné l'impulsion définitive aux études sur les langues chrétiennes spécifiques de l'Antiquité, dans les années trente, et ses disciples, notamment, de façon éminente, Christine Mohrmann, ont continué ses travaux jusqu'à nos jours.

I. LES APOLOGISTES GRECS

Parce que, dès le début, le christianisme s'est trouvé confronté à son environnement juif, puis hellénistique, nous trouvons déjà des éléments apologétiques dans les écrits du Nouveau Testament : par exemple, le reproche fait aux juifs de n'avoir pas reconnu le Messie, ce qui leur inter-

dit de prétendre au droit d'héritage de la promesse, qui appartient maintenant aux chrétiens. Ou encore le discours de Paul devant l'aréopage d'Athènes (Ac 17, 19-34) : en partant habilement de la représentation du « Dieu inconnu », il annonce l'unique vrai Dieu en même temps que l'inanité de tous les autres. Mais ce n'est qu'au II^e siècle, quand la situation de l'Église s'est modifiée, que l'apologétique est devenue un genre littéraire spécifique. C'est ainsi que l'on parle d'« apologistes grecs » (ἀπολογεῖν, « prendre la défense ») pour désigner le premier groupe d'auteurs de la seconde moitié du II^e siècle, dont l'œuvre littéraire qui est parvenue jusqu'à nous consiste principalement ou exclusivement en apologies. Des apologies ont été rédigées dans les Églises grecque et latine tout au long de la période patristique, mais plus tard, elles n'occuperont pas une place aussi importante et ne joueront pas un rôle aussi fondamental qu'au II^e siècle.

En raison des origines et de l'environnement du christianisme primitif, l'apologétique s'adresse à deux adversaires : les juifs et les païens. La polémique anti-juive (qui n'a rien à voir avec l'antisémitisme : il ne s'agit pas de la race, mais de la foi !) vise un double objectif :

1. Bien délimiter ce qui différencie le christianisme de ses origines juives. Il s'agit surtout de la reconnaissance de Jésus comme Messie et de l'interprétation de l'ancienne alliance comme annonçant la venue de ce Messie. L'Ancien Testament ne prend toute sa signification qu'à titre de précurseur et d'annonciateur du Messie et il faut donc l'interpréter dans la lignée de la christologie, à la lumière de la nouvelle alliance. L'apologétique fournit ainsi aux chrétiens des arguments dans les controverses qui les opposent aux juifs, elle les raffermir dans leur conscience d'être l'accomplissement de la volonté de Dieu, préparée dans le judaïsme, et elle met en garde contre les tendances judaïsantes dans le christianisme ;
2. Convertir les juifs, les convaincre du bien-fondé de la foi messianique, en s'appuyant sur l'Ancien Testament lui-même. L'apologétique anti-juive occupe une place relativement réduite dans les débuts de la littérature chrétienne, les interlocuteurs étant relativement peu nombreux. Pourtant on saisit toute son importance quand on sait par exemple qu'à la fin du II^e siècle un Jean Chrysostome pense encore devoir consacrer plusieurs sermons à la mise en garde des membres de sa communauté contre la tentation de passer au judaïsme, qui avait manifestement à l'époque de nombreuses conversions à son actif.

Du côté du monde hellénistique et gouvernemental, le christianisme était dangereusement harcelé par des persécutions épisodiques. Jusqu'à celle qui eut lieu sous le règne de l'empereur Dèce (250/251), il ne s'agissait, il est vrai, que de persécutions limitées dans l'espace et dans le temps, mais qui n'en frappaient pas moins douloureusement les chrétiens. Elles furent provoquées par l'envie, les calomnies, les incompréhensions et des accu-

sations arbitraires, les chrétiens, qui ne se sentaient coupables d'aucune faute, les considéraient comme des injustices. Avant l'édit de Dèce, qui ordonnait à tous les habitants de l'empire de sacrifier aux divinités protectrices de Rome, sous peine de sanctions, aucun texte, dans le droit romain, ne justifiait la persécution des chrétiens. Le plus souvent le simple fait d'être chrétien, le *nomen christianum*, semble avoir été l'unique raison du châtement. Le seul susceptible de mettre en place une législation claire à l'échelle de l'empire et de protéger ainsi les chrétiens contre des persécutions injustifiées était l'empereur. C'est pourquoi les apologistes du II^e siècle s'adressent à l'empereur ou aux empereurs en attirant surtout leur attention sur deux inconséquences juridiques : si les chrétiens étaient condamnables en tant que tels, l'État devrait sans cesse les persécuter et pas seulement à la suite des dénonciations, comme l'avait établi l'empereur Trajan dans son échange de lettres avec Pline le Jeune, en l'an 112. Il faudrait, en outre, apporter la preuve des crimes passibles de sanctions dont se seraient rendus coupables les chrétiens. Les accusations portées contre eux étaient nombreuses, il est vrai, surtout celles d'impiété, d'inceste, de cannibalisme et de meurtres d'enfants, mais aucune preuve concrète individuelle n'avait jamais été apportée.

L'argumentation devait donc permettre de lever les incompréhensions et de corriger les représentations erronées, sources des persécutions, que le peuple se faisait des chrétiens. Il fallait présenter le christianisme comme une conviction de foi recevable, non seulement conciliable avec le bien et les lois de l'État, mais qui allait même positivement dans ce sens ; les chrétiens en effet priaient pour l'empereur, prenaient part à la vie publique, leurs obligations morales chrétiennes leur imposaient le respect scrupuleux du droit, etc. Mais la véritable pierre d'achoppement était et restait la conviction qu'avaient les chrétiens d'honorer le seul vrai Dieu, ce qui leur interdisait de prendre part au culte officiel en l'honneur des dieux. L'apologétique chrétienne se devait donc, en dernier ressort, d'établir clairement le caractère sensé et la supériorité de sa foi, nécessité qui conduira, à l'intérieur de l'Église, à jeter les fondements de la théologie.

Exposer la foi à ceux qui lui étaient étrangers n'était pas trop difficile dans la mesure où les contemporains cultivés, de formation philosophique, ne croyaient plus depuis longtemps aux mythes de leurs dieux, mais avaient développé leur propre conception transcendante de Dieu, qui déterminait leur image du monde et leur conduite éthique. Il y avait là un contexte favorable pour la doctrine chrétienne, qui annonçait l'unique Dieu éternel et qui pouvait faire état de l'éminente qualité éthique de la vie chrétienne. Mais cette prise de distance intellectuelle à l'égard des anciennes croyances avait conduit dans l'Empire romain à une contradiction singulière entre conviction intérieure et comportement extérieur : la

participation au culte de l'État, pour le bien de l'État, n'avait aucun rapport avec la conviction intérieure, la philosophie, à laquelle on obéissait. C'est pourquoi le caractère exclusif de la « philosophie » chrétienne, qui écartait ses membres des sacrifices publics et des fêtes officielles en l'honneur des dieux, restait incompréhensible. À ce niveau il fallait donc travailler à fonder le christianisme comme étant la philosophie la plus raisonnable, la plus sublime et la plus ancienne de toutes. L'argument de l'ancienneté était particulièrement primordial dans l'Antiquité, parce que la vérité est éternellement valable. Sur ce dernier point, l'apologétique chrétienne coïncidait avec l'apologétique juive d'un Flavius Josèphe et d'un Philon d'Alexandrie. Le judaïsme, il est vrai, n'avait pas développé d'apologétique de grande envergure, parce qu'il revendiquait consciemment un statut à part. Mais dans un environnement hellénistique, il se trouvait confronté à la question : qui est le plus ancien, Homère ou Moïse ?

L'apologétique des débuts du christianisme s'acquittait donc essentiellement de trois tâches :

1. Répondre aux attaques, aux actions et aux argumentations contre le christianisme, en montrant qu'elles n'étaient pas justifiées ou qu'elles manquaient de force de conviction ;
2. Mettre fin aux interprétations erronées du christianisme en expliquant ce qu'il en est réellement ;
3. Fonder et justifier clairement la foi chrétienne, en montrant l'infériorité de la conviction de foi adverse. Ce dernier objectif s'accompagnait souvent d'un zèle missionnaire qui cherchait à convertir l'adversaire au christianisme.

La moitié environ des apologies dont nous connaissons l'existence ont été perdues ou ne nous sont connues qu'à travers quelques citations, le plus souvent dans l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe. La plus ancienne apologie mentionnée a été remise par Quadratus à l'empereur Hadrien, lors d'une de ses visites en Asie Mineure (123/124 ou 129) ou à Athènes (125/126 ou 129). Le rhéteur Miltiade d'Asie Mineure, Apollinaire de Hiéropolis et Méliton de Sardes ont adressé des apologies à l'empereur Marc Aurèle (161-180) et à son corégent Lucius Verus (161-169). Nous savons, enfin, qu'Ariston de Pella a rédigé vers 140 une apologie du christianisme s'adressant aux juifs, la *Discussion entre Jason et Papiscus sur le Christ*. Mais tous ces écrits sont perdus.

En plus de celles dont nous traiterons plus en détail plus loin, les apologies suivantes sont parvenues jusqu'à nous :

- a) une apologie du philosophe Aristide d'Athènes, adressée à l'empereur

Hadrien (117-138) ou à Antonin le Pieux (138-161) dans les premières années de son règne ;

b) trois livres de Théophile d'Antioche à Autolycus (peu après 180), où il cherche à faire comprendre à son ami combien le christianisme est sensé ;

c) la *Satire sur les philosophes non chrétiens* d'Hermias, peut-être du III^e siècle, qui dénonce les absurdités de la croyance dans les dieux et de la philosophie des païens ;

d) trois apologies, *Cohortatio ad Graecos*, *De monarchia* et *Oratio ad Graecos*, d'auteurs inconnus du III^e siècle, qui furent incorporées peu après au *Corpus Justini*, puisque, dès 311/312 Eusèbe les attribue à Justin.

1. L'APOLOGIE À DIOGNÈTE

L'écrit adressé à un Diognète, dont il n'est question nulle part ailleurs, a été appelé *Épître à Diognète* depuis son édition princeps par Henri Estienne, en 1592, et il a été traditionnellement rangé parmi les écrits des « Pères apostoliques ». Il s'agit cependant d'une œuvre apologétique, qui est bien adressée à Diognète, mais où l'on ne retrouve pas les autres formules caractéristiques de la lettre antique. Ce texte, dont il n'est jamais fait état dans l'Antiquité ni au Moyen Âge, se retrouve dans un seul codex du XIII^e/XIV^e siècle, qui reprend sans doute un manuscrit du VI^e/VII^e siècle. Après sa découverte fortuite dans la première moitié du XV^e siècle, dans un marché aux poissons de Constantinople, où il servait de papier d'emballage, il aboutit à la fin du XVIII^e siècle dans la bibliothèque municipale de Strasbourg, où il a été brûlé le 24 août 1870, sous le pilonnage des Prussiens. On peut heureusement opérer une reconstruction très fiable à partir d'anciennes copies, collations et éditions critiques, même si de nombreux doutes relatifs aux détails du texte subsistent.

L'introduction de l'apologie (I, 1) pose trois questions sur lesquelles Diognète souhaite des éclaircissements :

1. Qui est le Dieu des chrétiens, comment les chrétiens le vénèrent-ils, pourquoi font-ils si peu de cas de la mort et pourquoi ne se conforment-ils ni au culte grec ni au culte juif ?

2. Qu'en est-il de leur amour du prochain ?

3. Pourquoi leur foi n'est-elle connue que maintenant, pourquoi ne l'a-t-elle pas été plus tôt ?

Les chapitres II-IV partent habilement d'une conception philosophique de Dieu, à laquelle Diognète peut sans doute immédiatement souscrire, pour montrer, en réponse à la première question, que les dieux païens ne sont qu'œuvre humaine matérielle, qu'il est donc parfaitement vain de

les vénérer. Les juifs adoraient certes le vrai Dieu, mais d'une façon erronée, en lui offrant des sacrifices dans une optique superstitieuse et en observant scrupuleusement des prescriptions légales ridicules. Les chapitres V-VI décrivent le mode de vie caractéristique des chrétiens : ce sont des hommes comme tous les autres mais, par leur appartenance au Christ, ils sont déjà les citoyens du ciel. C'est pourquoi ils surpassent le monde dans leur être et leur agir, comme l'âme surpasse le corps. Les chapitres VII-VIII expliquent la représentation chrétienne du Dieu tout-puissant, créateur de tout l'univers, Dieu invisible et bon, tout en critiquant les autres images philosophiques de Dieu, pour fonder ainsi la foi et la vie des chrétiens, ainsi que la réponse à la troisième question, qui suit (chap. IX-X). Selon le plan de salut de Dieu et de son Fils, de toute éternité, l'envoi du Fils pour libérer l'homme du péché et de la mort ne se fera pas avant que l'homme ne soit convaincu de son injustice et n'ait reconnu l'impossibilité de se sauver soi-même. Le chapitre X conclut en engageant Diognète à devenir lui-même chrétien, par la connaissance et l'imitation de Dieu. Ainsi l'*Épître à Diognète*, qui se rapproche d'un « écrit de propagande en faveur du christianisme », n'est donc déjà plus une simple apologie.

Le questionnement de Diognète et l'argumentation de l'apologie peuvent être considérés comme typiques, à maints égards, de l'apologétique chrétienne primitive. Si les questions posées appellent une information sur les fondements de la nouvelle religion (image de Dieu) et sur ses manifestations les plus marquantes (l'amour du prochain), ce sont aussi des questions critiques qui appellent une justification de la foi : pourquoi les chrétiens ne prennent-ils pas part au culte atavique, comme toutes les autres religions agréées dans l'Empire romain, ou encore, s'ils ne veulent pas y participer, pourquoi ne restent-ils pas fidèles à leurs origines juives – les juifs sont dispensés de ce culte – et suivent-ils une troisième voie, une voie nouvelle ? La question de la prétention à la vérité d'une nouvelle religion va un peu dans le même sens : puisque la vérité est éternelle, ne doit-elle pas se retrouver dans la tradition ? Une nouveauté quelconque peut-elle, dès lors, être supérieure à la tradition éprouvée des ancêtres, au *mos maiorum* ?

La structure des réponses à Diognète présente, elle aussi, des traits typiques. Elles s'appuient d'abord sur des convictions communes (image de Dieu philosophique, non mythique ; rejet des usages juifs), pour présenter ensuite le christianisme dans ce qu'il a de positif et de supérieur en termes philosophiques, mais en se démarquant des positions philosophiques inacceptables, pour expliquer que si son apparition est tardive, elle est pourtant la seule vérité, et, enfin, pour inciter le destinataire à se convertir.

La plupart des commentateurs estiment que les chapitres XI et XII ont été ajoutés plus tard, qu'ils sont l'œuvre d'un autre auteur. Andriessen, Marrou et, plus récemment, Rizzi, pensent pourtant qu'ils sont authentiques, tandis que Barnard y voit un deuxième texte, du même auteur, que l'histoire de la tradition a joint au premier. L'auteur reste inconnu. La thèse d'Andriessen, qui identifie l'*Apologie* à *Diognète* avec celle de Quadratus, perdue, est une hypothèse guère recevable. Nous n'avons pas la grande certitude non plus sur la date et le lieu de sa composition : la plupart des commentateurs la situent vers 200, et Marrou pense qu'elle a vraisemblablement été composée à Alexandrie ; Barnard et d'autres la datent des environs de 140, avant la controverse autour de Marcion. Les datations qui la situeraient à l'époque postconstantinienne devraient en tout cas être exclues.

2. JUSTIN LE MARTYR

Nous connaissons bien la vie de Justin grâce aux remarques autobiographiques que l'on trouve dans ses propres œuvres, à un récit de son martyre et aux renseignements figurant dans l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe et chez Épiphane. Il est né à Flavia Neapolis, en Samarie (l'ancienne Sichem, aujourd'hui Naplouse). Son père s'appelant Priscus et son grand-père Bacchius, il pourrait être issu d'une famille de colons romains ou grecs. Il était en tout cas incirconcis et ses écrits ne témoignent pas d'une connaissance bien profonde du judaïsme samaritain. Il a cherché successivement des réponses aux questions essentielles qu'il se posait, chez les stoïciens, les péripatéticiens et les pythagoriciens avant de trouver enfin le « repos » dans la philosophie du moyen platonisme. Mais une conversation avec un vieil homme, qui le renvoie aux livres des prophètes, ébranle également cette dernière certitude. C'est dans ces livres qu'il reconnaît enfin la vérité ; il portera désormais le *pallium*, le manteau que portaient les philosophes grecs, et il se mettra à voyager. L'authenticité de cette autobiographie n'est pas assurée dans tous ses détails, parce qu'elle porte des éléments fortement stylisés, mais rien ne permet de nier qu'elle retrace pour l'essentiel la vie de Justin. Il passa les dernières années de sa vie à Rome, où il rédigea sans doute la plupart de ses œuvres, en tout cas les trois qui nous sont conservées. Il se heurta violemment au philosophe cynique Crescens, qui lui faisait entrevoir sa mort par le martyre. Mais il n'est pas sûr que Crescens ait réellement été à l'origine de son exécution sous le préfet Rusticus (163-167). L'indication du *Chronicon Paschale*, qui situe sa mort en l'an 165, pourrait bien être digne de foi.

Eusèbe, dans son *Histoire de l'Église*, dresse un catalogue des œuvres de

Justin (IV 18, 2-6). Mais de tous les textes que la tradition manuscrite lui attribue, trois seulement, rédigés entre 150 et 160, sont considérés comme authentiques : deux *Apologies*, le *Dialogue avec le juif Tryphon*, et quelques fragments isolés. Ses œuvres n'étant que des écrits de circonstance, il n'est pas question de chercher à en tirer une théologie construite, systématisée. Elles contiennent cependant de nombreux énoncés importants sur la doctrine de la Trinité, la christologie, la création, l'exégèse, etc.

A. La Première Apologie

La *Première Apologie* (rédigée vers 153-155) comporte deux parties principales. Les chapitres I-XXIX défendent les chrétiens contre l'accusation d'athéisme : si les chrétiens ne vénèrent pas les dieux, c'est parce qu'ils savent que ce ne sont que des démons qui ont profité de la peur et des calamités pour se faire reconnaître par les hommes comme dieux. Jésus Christ, le Logos et Fils de Dieu, a démasqué cette imposture : grâce à lui, les hommes, dans le monde entier, ont découvert la véritable crainte de Dieu. Les chapitres XXX-LX prouvent, par le recours aux Écritures de l'Ancien Testament, que Jésus est réellement le Fils de Dieu et non un magicien. Les chapitres XLI-XLVII nous décrivent la liturgie baptismale et la célébration eucharistique. Le dernier chapitre, XLVIII, reproduit un rescrit de l'empereur Hadrien.

La composition de l'œuvre n'a rien de rigoureux. Les digressions, typiques des écrits de Justin, s'expliquent peut-être par le fait qu'il suit ses sources de tellement près que leur organisation en vient à rompre la sienne. Mais son raisonnement est rigoureux et clair. Il part d'un double présupposé : d'une part l'idéal d'une vie régie par la crainte de Dieu, également connu par les philosophes, d'autre part l'apparent rejet de cet idéal par les chrétiens parce qu'ils se refusent à participer au culte officiel, considéré comme socialement et politiquement indispensable. Justin prend la défense des chrétiens en attaquant les dieux, dans la ligne de la critique philosophique de la religion. Les faits et gestes de dieux homériques sont mondes et immoraux et ceux qui les imiteraient se rendraient coupables des péchés les plus grossiers. Adorer des idoles sans vie est irrationnel, absurde. C'est pourquoi, derrière les dieux d'Homère, Justin voit l'action des démons. À l'inverse des dieux des poètes, le vrai Dieu est inengendré et n'est pas la proie des passions. Par ses souffrances et sa résurrection, le Christ a vaincu les démons, dont le meneur est Satan, et il arrache maintenant à leur pouvoir tous les hommes qui veulent bien croire en lui. Mais le Christ n'a pas seulement combattu les démons à titre de Logos incarné et de Sagesse de Dieu. Comme médiateur de la création, le Logos a déposé en tous les hommes la semence de la vérité, le *Λόγος σπέρμα-*

τῆς κόης : c'est pourquoi, dès avant le Christ, des philosophes ont déjà pensé et se sont comportés en chrétiens. L'exemple le plus éclatant est celui de Socrate, qui avait dévoilé la supercherie des démons et qui avait exhorté ses contemporains à chercher le vrai Dieu, ce qui lui a valu de mourir martyr.

B. La Deuxième Apologie

La *Deuxième Apologie*, motivée par l'actualité, a suivi d'assez près la première. Le préfet romain de la ville, Urbicus, avait fait exécuter trois chrétiens sans autre motif que leur confession du *nomen Christianum*. Justin en appelle au pouvoir romain contre cette cruauté injustifiée et, ce faisant, il réfute plusieurs critiques. Il répond, par exemple, à cette question ironique : pourquoi les chrétiens interdisent-ils le suicide qui les conduirait au plus vite auprès de leur Dieu ? Il écrit que les persécutions sont l'œuvre des démons qui haïssent la vérité et la vertu, que ce sont ces mêmes ennemis qui ont déjà torturé les justes de l'Ancien Testament et de l'ancien monde païen. Mais ils n'auraient aucun pouvoir sur les chrétiens si Dieu n'avait pas voulu faire connaître à ses disciples les épreuves et les difficultés, pour les amener à la vertu pour qu'ils méritent la récompense. Les persécutions sont en même temps l'occasion, pour les chrétiens, de prouver explicitement la supériorité de leur foi. Pour finir, Justin appelle l'empereur à n'écouter que la justice, la piété et l'amour de la vérité pour juger les chrétiens.

Justin utilise quelques arguments typiques de l'apologétique chrétienne antique : l'appel à l'empereur à ne pas écouter les préjugés antichrétiens des masses, mais à se laisser conduire par le seul droit et par sa sagesse ; l'analyse des causes des persécutions contre les chrétiens, qui relèvent de l'envie du méchant adversaire, qui jalouse leur vérité et leur vertu, comme il l'a toujours fait à l'égard des justes de tous les temps ; l'idée que Dieu permet les persécutions pour éprouver les chrétiens sur le chemin de la perfection ; enfin, la fermeté des chrétiens dans la persécution, qui témoigne de la supériorité de leur foi, dont rien ne peut avoir raison, pas même la mort.

C. Le Dialogue avec le juif Tryphon

Le *Dialogue avec le juif Tryphon* est la plus ancienne apologie antijuive qui nous soit parvenue – l'introduction et une grande partie du chapitre LXXIV sont cependant perdues. Sa rédaction est postérieure à celle des autres apologies, puisque le chapitre CXX cite la première. Le *Dialogue* reproduit une conversation de deux journées entre Justin et un juif cultivé du nom

de Tryphon. Le modèle littéraire étant celui des *Dialogues* de Platon, ce *Dialogue* n'est pas un compte rendu littéral de la conversation, mais son élaboration littéraire.

Le *Dialogue* comporte 142 chapitres. Dans l'introduction autobiographique (II-VIII), Justin raconte sa formation et sa conversion. La première grande partie (IX-XLVII) explique l'Ancien Testament dans une perspective chrétienne : la validité de la loi mosaïque était limitée dans le temps, tandis que le christianisme constitue la loi nouvelle et éternelle de toute l'humanité. La deuxième grande partie (XLVIII-CVIII) justifie l'adoration du Christ comme Dieu. La troisième (CIX-CXLII) montre que les nations qui croient dans le Christ et qui obéissent à sa loi représentent le nouvel Israël et le véritable peuple élu de Dieu.

Ses destinataires n'étant pas les mêmes, le *Dialogue* se distingue des autres apologies par son contenu, mais la méthode reste fondamentalement identique. Tandis que, face aux païens, Justin légitime la nouveauté du christianisme, en faisant état d'une révélation progressive de Dieu – chez les philosophes en général, tout spécialement dans le Christ –, face aux juifs, il peut faire état d'une continuité bien plus concrète, de la préparation du peuple juif à la venue du Messie, envoyé par le même Dieu. C'est pourquoi il prend appui sur l'Ancien Testament et cite tout particulièrement les prophètes pour montrer comment la vérité chrétienne a été préparée dans l'ancienne alliance.

COURSUS 1. LE DIALOGUE DANS L'ANTIQUITÉ ET DANS LE CHRISTIANISME

Les apologistes grecs sont les premiers à faire place, dans la littérature chrétienne, au genre littéraire du dialogue, qui fleurissait dans la littérature grecque et latine. Le *Dialogue entre Jason et Papiscus sur le Christ* d'Ariston de Pella (vers 140), perdu, nous l'avons vu, est le premier exemple dont nous ayons connaissance. Le premier exemple qui nous soit parvenu est précisément le *Dialogue avec le juif Tryphon* de Justin (150-160). Après lui, nous retrouverons ce genre littéraire, sous de multiples formes et sur un grand nombre de sujets divers, pendant toute la période patristique. À l'époque antique comme à l'époque chrétienne, le dialogue n'est que très rarement la transcription d'une conversation réelle sous la forme d'un compte rendu, et même alors, il y a élaboration littéraire. Habituellement, la forme du dialogue fictif sert à développer de façon plus vivante que ne pourrait le faire un traité, un thème éthique, philosophique ou historique, qui se grave ainsi plus facilement dans la mémoire du lecteur. Les exemples

et modèles les plus éminents du genre, y compris pour les auteurs chrétiens, sont dus à la plume de Platon et de Cicéron.

Ces dialogues littéraires peuvent se présenter comme des conversations directes, vivantes, dramatiques. Mais les interlocuteurs peuvent aussi passer à ce point à l'arrière-plan que le dialogue devient une sorte de trait monologué : après une conversation d'introduction vivante, un seul personnage continue à parler, les autres se contentant d'acquiescer en conclusion. Le dialogue peut aussi reposer sur le récit d'un tiers : le récit d'encore d'un simple traité, quand les auditeurs ne font qu'approuver de temps en temps l'exposé de celui qui a la parole. Le dialogue se rapproche alors de la diatribe, qui introduit un interlocuteur imaginaire pour faire progresser l'argumentation en posant les questions adéquates (« mais quelque chose pourrait objecter... »).

Les dialogues chrétiens, dans le cadre des controverses qui les opposaient à la pensée de leur temps, se modèlent presque exclusivement sur les exemples classiques de Platon et de Cicéron, aussi bien dans leur forme que dans leurs raisonnements philosophiques et éthiques. Méthode d'Olympe a calqué son *Banquet* sur le *Symposium* de Platon ; le *Dialogue sur l'âme et sur la résurrection* de Grégoire de Nysse rappelle le *Phédon* ; l'*Octavius* de Minucius Felix prend appui sur le *De natura deorum* de Cicéron, dont l'*Hortensius* a beaucoup influencé Augustin. En revanche, le christianisme n'a pas repris les formes de dialogues que nous trouvons dans le livre de Job, pas plus que les conversations entre rabbins du judaïsme ancien, ni non plus les diatribes et les formes dialoguées des actes et lettres du Nouveau Testament¹.

Du point de vue du contenu, on assiste au développement de quatre formes du dialogue chrétien² :

1. Le *dialogue apologétique* s'adresse surtout aux juifs, mais aussi aux païens, pour les convaincre de la signification de l'Ancien Testament comme prophétisant la venue du Messie, ou encore du caractère rationnel de la foi dans le Christ. Il s'étend d'Ariston et de Justin, du grec, et de Minucius Felix du côté latin jusqu'à l'époque byzantine médiévale ;

2. Le *dialogue théologique* traite surtout de problèmes intérieurs à l'Église et prend position face aux courants hétérodoxes. Citons, parmi les exemples les plus remarquables, la *Conversation avec Héraclide et ses collègues dans l'épiscopat sur le Père, le Fils et l'âme* d'Origène ; le *Banquet de*

Méthode ou sur la virginité de Méthode d'Olympe contre les encratistes ; le *Discours d'Héraclide* de Nestorius pour la justification de sa christologie et les *Contre les monophysites* de Théodoret de Cyr contre les monophysites ;

3. Dans le *dialogue philosophique* transparait le plus clairement la paternité des dialogues classiques. Les exemples les plus significatifs sont le *Dialogue sur l'âme et sur la résurrection* entre Grégoire de Nysse et sa sœur Marina, déjà cité ; les premiers dialogues d'Augustin rédigés à Cassiciacum, *Contra academicos*, *De beata vita*, les *Soliloquia*, le *De libero arbitrio* et enfin la *Consolatio philosophiae* de Boèce ;

4. La dernière forme, sans exemple dans la littérature classique ancienne, est le *dialogue biographique* qui a pour objectif de rendre plus vivante et plus intéressante la lecture des vies des saints : la *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère et les *Dialogues* de Grégoire le Grand sur la vie et les miracles des saints d'Italie, dont le deuxième livre est consacré à saint Benoît.

TATIEN LE SYRIEN

La biographie de Tatien, dont nous ne connaissons pas exactement les dates, se rapproche à bien des égards de celle de Justin : leurs chemins se croisent d'ailleurs croisés. D'après les données autobiographiques de son apologeticum, il est né « dans le pays des Assyriens », donc en Mésopotamie ou en Syrie, mais il est de formation hellénique. Après avoir beaucoup voyagé et cherché la vérité auprès des philosophes et dans les mystères, il a connu comme Justin – la Bible et s'est converti au christianisme. Il a passé les premiers temps qui ont suivi sa conversion, à Rome, auprès de Justin, qu'il est considéré comme l'élève, et il a participé avec lui à la controverse opposée à Crescens. Après la mort de Justin (165), il s'est éloigné de l'Église catholique pour fonder la secte hérétique des encratistes (ἐγκρατιστές « continence »), qui a des racines antérieures au christianisme et qui, par sa raison d'une hostilité au monde et au corps mal comprise, prône une ascèse rigoureuse, notamment l'abstention de la viande, du vin et du mariage, comme exigence incontournable du christianisme. À en croire le *Panarion* (46, 1), il aurait même remplacé le vin eucharistique par de l'eau. Quand cela lui valut d'être excommunié à Rome, en 172, il retourna dans sa patrie, où ses principes n'étaient pas considérés comme hérétiques, et il exerça son activité en Syrie, en Cilicie et en Pisidie.

Oratio ad Graecos

L'apologie de Tatien, rédigée entre 155 et 170, est dirigée contre tous les « Grecs », c'est-à-dire contre le monde marqué par l'hellénisme, ses

1. Tel n'est pas l'avis de BEATRICE, dans *DECA* I, p. 673-675.

2. La cinquième forme, celle du dialogue biblique, n'est pas attestée de façon certaine. Cf. BARDY, dans *RAC* 3, p. 954.

dieux, sa philosophie et sa culture, pour faire éclater, en 42 chapitres, la supériorité du christianisme. Parce que le monde hellénistique était convaincu de la supériorité de sa culture sur tout ce qui venait des « Barbares », ce qui était aussi le fait du christianisme, Tatien s'efforce, dans son introduction (I-III), de détruire cette illusion en montrant que toutes les grandes acquisitions dont les Grecs sont si fiers leur viennent des Barbares : l'écriture des Phéniciens, l'historiographie des Égyptiens, la flûte de Marsyas, etc. Par ailleurs, leur rhétorique, leur art poétique et leur philosophie sont sans valeur, à ses yeux, parce qu'ils n'ont rien produit de sublime. Les chapitres IV-VIII offrent une présentation positive de Dieu et de sa création, les chapitres IX-XVI sont consacrés à la démonologie, la pneumatologie, la psychologie et la sotériologie, tandis que les chapitres XVII-XXVIII montrent l'inanité et l'abomination des dieux, de la médecine, du théâtre, de la politique et de la morale des Grecs. Après deux chapitres autobiographiques (XXIX-XXX), Tatien fait appel à la preuve par l'Antiquité (chap. XXXI-XLI) en montrant que Moïse est plus ancien qu'Homère et que tous les écrivains grecs, et que donc le christianisme, issu du judaïsme, peut prétendre lui aussi à la vérité originelle. Pour finir, il invite à la discussion dans laquelle il est prêt à s'engager à tout moment (XLII).

La structure de l'ouvrage est difficile à saisir dans les détails, parce qu'il se perd souvent en longues digressions qui, à l'instar de nos « notes », sont destinées à éclairer tel ou tel point particulier. La théologie de Tatien est un mélange, tout aussi difficile à démêler, d'idées conformes à la doctrine de l'Église et d'idées hérétiques. Il rejette tout l'Ancien Testament, dans lequel il voit l'œuvre non du Père de Jésus-Christ, mais d'un méchant démiurge ; il rejette aussi certaines épîtres pauliniennes.

B. Le Diatessaron

Le deuxième ouvrage de Tatien que nous connaissons est une compilation uniformisante (harmonie) des quatre Évangiles canoniques, sous le nom de *Diatessaron* (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον). Ce n'est pas la première tentative de ce genre, il est vrai, mais c'est la plus réussie et le sommet du genre — les Églises orientales l'ont utilisé dans la liturgie jusqu'au V^e siècle. Cette œuvre ne nous est pas parvenue sous sa forme originelle, mais nous pouvons la reconstruire pour l'essentiel à travers le commentaire du *Diatessaron* d'Ephrem le Syrien, conservé dans une traduction arménienne ; nous disposons, par ailleurs, de traductions arabes, perses et latines, de textes évangéliques arméniens et géorgiens, ainsi que de diverses citations dans les œuvres des Pères.

De nombreuses questions relatives au *Diatessaron* n'ont toujours pas

eu de réponse concluante. Tandis que le titre évoque un original en langue grecque, dont n'existe qu'un petit fragment, l'histoire de la tradition renvoie plutôt à un texte original en syriaque. Le lieu de sa rédaction (Rome ou la Syrie) dépend de sa date (avant ou après la rupture de Tatien avec l'Église catholique). Le *Diatessaron* se situe en tout cas nécessairement à une époque, dans l'histoire du canon, où le canon des quatre Évangiles était déjà fixé, mais pas encore intangible. Dans quelle mesure Tatien a-t-il rédigé le *Diatessaron* « en opposition, pour une part, à l'évangile de Marc, dont il ne partageait nullement les idées³ » (Campenhausen) ? Voilà qui reste à déterminer.

L'harmonie des Évangiles entend présenter une biographie de Jésus simple et homogène, dans le cadre chronologique de l'Évangile de Jean : à cette fin, elle se permet une certaine liberté de choix dans les quatre Évangiles, n'hésitant pas à transposer, voire à compléter à partir de sources apocryphes, tout en témoignant de tendances encratistes, antijuives et gnostiques. L'objectif de Tatien était sans doute la constitution d'une Bible, présentée sous une forme pratique, ce qui explique aussi la grande diffusion du *Diatessaron*. Selon Elze, sa conception théologique fondamentale est le principe de l'unité de Dieu et de la vérité indivisible du christianisme. Son importance lui vient des éclaircissements qu'elle peut nous apporter sur la plus ancienne histoire des textes évangéliques, même si les problèmes soulevés par les différentes formes de transmission du texte restent extrêmement difficiles. Le *Diatessaron* a exercé une influence extraordinaire jusqu'au milieu du Moyen Âge : dans les harmonies évangéliques néerlandaises, italiennes, en ancien anglais et en ancien allemand, dans le *Heliand* et la *Vie de Jésus* du mystique allemand Ludolf de Saxe (vers 1300-1377).

ATHÉNAGORE

Nous n'avons aucune connaissance certaine sur la personne et la vie d'Athénagore qui n'a manifestement pas laissé d'empreinte durable dans l'Antiquité. Dans le manuscrit des deux œuvres qui nous sont parvenues, le *Codex Arethas Parisinus* 451 de l'an 914, le titre de l'apologie le qualifie « Philosophe d'Athènes », sans qu'il soit possible de déterminer avec certitude si cet intitulé date de l'Antiquité ou seulement de l'époque du *Codex*. En effet, un autre manuscrit, qui date du XIV^e siècle, contenant un extrait d'une œuvre de Philippe de Sidé (V^e siècle), voit au contraire en

³ H. V. CAMPENHAUSEN, « Die Entstehung der christlichen Bibel », dans *BHTh* 39 (1968), p. 206.

Athénagore le premier directeur de l'école d'Alexandrie ; mais Philippe de Sidé lui-même n'est pas considéré comme un témoin toujours digne de foi. Selon W.H.C. Frend, enfin, la patrie d'Athénagore pourrait se situer en Asie Mineure⁴.

Aussi la datation des deux œuvres d'Athénagore qui nous sont parvenues, la *Supplique au sujet des chrétiens* et *Sur la résurrection des morts* (*res*), est-elle sujette à discussion – l'authenticité même de la deuxième est discutée. En effet, si des témoignages anciens lui attribuent la paternité de l'apologie, l'attribution de la *res* ne repose que sur la remarque d'Athénagore à la fin de l'apologie, où il dit qu'il remet à plus tard le problème de la résurrection, et sur le fait que dans le codex Aréthas, *res* suit l'apologie avec l'indication « du même ». Aussi ces dernières années son authenticité a-t-elle donné lieu à de nouvelles discussions, qui ont pris de l'ampleur et ne sont pas encore terminées (cf. la bibliographie).

A. La Supplique au sujet des chrétiens

L'apologie s'adresse à l'empereur Marc Aurèle et à son fils et corégent Commodus : sa rédaction doit donc se situer entre le 27 novembre 177 (début de la corégence de Commodus) et le 17 mars 180 (mort de Marc Aurèle). Suivant la façon dont on interprète la remarque du chapitre premier, selon laquelle la paix règne sur toute la terre, si l'on considère l'apologie comme un écrit remis personnellement à l'empereur ou si l'on estime que la dédicace à l'empereur n'est qu'une convention littéraire, on aboutit, selon le lieu d'habitation que l'on suppose à Athénagore, on aboutit à différentes dates plus précises : avant la campagne de Germanie, le 3 août 178, septembre 176 à Athènes ou hiver 175/176 à Alexandrie, à l'occasion des visites de Marc Aurèle dans ces villes. Porta a émis l'hypothèse que l'apologie d'Athénagore pourrait avoir été rédigée en réaction à la lettre des communautés persécutées de Vienne et de Lyon, en août 177⁵.

L'apologie réfute les trois accusations populaires contre les chrétiens : athéisme, inceste et cannibalisme. Athénagore n'attache manifestement pas la même importance à ces trois accusations : il consacre vingt-huit chapitres à l'accusation d'athéisme, trois à celle d'inceste et deux à celle de cannibalisme. Cette différence de traitement se comprend si l'on songe que l'athée était considéré comme un ennemi de l'État, quelle que soit par ailleurs la qualité de son comportement. Athénagore commence

une *captatio benevolentiae* adressée aux souverains, la description des usages religieux extrêmement divers dans l'Empire romain et il loue les souverains pour leur grande tolérance et leur amour de la paix. Il explique ensuite, dans une première partie (IV-XII), que la foi chrétienne n'est pas un athéisme, mais un monothéisme, qui a déjà été le fait de célèbres poètes et philosophes grecs. Le christianisme est la religion révélée de cette unique véritable divinité. Après cette argumentation à partir de la tradition, Athénagore propose, pour la première fois, au chapitre VIII, la preuve de l'existence de Dieu, dite topologique : Dieu est, *per definitionem*, incréé et indivisible. Dès lors, s'il y avait une multiplicité de dieux, ils devraient tous, de par leur être même, être différents et indépendants les uns à l'égard des autres. Et si le créateur du monde occupe toute la place au-dessus et en dehors de sa création, il n'y a plus place pour un autre dieu, pareillement indépendant. En conséquence, les chrétiens refusent de rendre un culte aux dieux, qui ne peuvent être que l'œuvre de l'homme, les hommes ou des phénomènes naturels élevés par les hommes au rang de dieux, alors que ce sont tout au plus des démons (XIII-XXX). Enfin Athénagore passe rapidement sur les accusations d'inceste et de cannibalisme, où il ne voit que manifestations haineuses d'hommes dépravés face à la vertu des chrétiens (XXXI-XXXVI).

Si nous comparons le mode d'argumentation d'Athénagore à celui des apologistes qui l'ont précédé, nous nous apercevons que, en dépit de toutes les différences de détail, c'est la même structure fondamentale dans la méthode : on cherche d'abord à s'attirer la bienveillance de l'empereur. Il faut, dès lors, commencer par réfuter l'accusation d'athéisme en montrant que la foi chrétienne est non seulement raisonnable, mais qu'elle est déjà présente *in nuce* dans la philosophie gréco-romaine. On met d'abord à profit la contradiction entre la croyance en Dieu philosophique et le culte rendu, en pratique, aux divinités mythiques. Une fois cette acceptabilité fondamentale du christianisme mise en lumière, il est facile de réfuter les autres accusations qui relèvent de l'habituelle jalousie des hommes dépravés à l'égard de ceux qui vivent vertueusement.

Athénagore cite une foule d'auteurs antiques, même s'il ne connaît la plupart que de seconde main. Mais il peut ainsi capter l'attention du lecteur païen cultivé, qui, s'il s'agit d'une discussion rationnelle, philosophique, attend cette culture philosophique et littéraire du côté de son interlocuteur.

B. Sur la résurrection des morts

Le deuxième ouvrage d'Athénagore, qui, malgré les discussions récentes, est généralement reconnu comme authentique, est peut-être plus impor-

4. *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965, p. 285 s.

5. G. PORTA, *La dedica e la data della Πρεσβεία di Atenagora*, dans *Did 5* (1968), p. 53-70.

tant encore, dans une perspective moderne, que son Apologie pour l'histoire de la théologie. Il lui faut défendre la possibilité et le caractère raisonnable de la résurrection des morts, corps et âme, contre deux objections manifestement courantes de son temps : primo, la résurrection des morts est contraire à la raison ; secundo, la résurrection n'a lieu qu'en vue du jugement. Athénagore part de la prémisse fondamentale, qu'il expose en détail dans la deuxième partie : le sens et le but de la création de l'homme, c'est sa vie éternelle en tant qu'homme plénier, donc corps et âme. Si donc, selon le destin commun des hommes, à la mort, le corps mortel se sépare de l'âme immortelle, pour se fondre dans la terre, il faut que la résurrection réunisse à nouveau le corps et l'âme (XI, 3-25). Une telle résurrection est non seulement raisonnable, mais elle est aussi parfaitement possible, digne de Dieu et conforme à sa volonté, puisque le créateur peut évidemment rassembler à nouveau tous les éléments dispersés de chaque corps, tout comme il a pu le former originellement. Un problème très concret, qu'il se représente de façon très matérielle et physique : qu'advient-il des éléments qui ont appartenu à plusieurs hommes, quand un homme a été dévoré par un animal, lui-même éventuellement mangé par un homme, ou encore en cas de cannibalisme ? Athénagore répond à cette question grâce à un postulat scientifico-médical : les éléments d'un corps humain ne peuvent être assimilés ni par un animal ni par un autre homme, mais sont éliminés tels quels (II, 11, 2).

Nous ne savons pas quelles furent les répercussions de ce premier traité patristique de la résurrection des morts, mais cet ouvrage aborde pour la première fois de nombreuses questions qui joueront un rôle important dans la discussion autour de ce thème au cours des siècles suivants.

II. L'HOMÉLIE PASCALE DE MÉLITON DE SARDES

Méliton, évêque de la ville lydienne de Sardes dans la seconde moitié du III^e siècle, est rangé parmi les apologistes à cause de l'apologie qu'il a adressée à l'empereur Marc Aurèle (161-180). Mais celle-ci, comme toutes ses autres œuvres énumérées dans l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe (IV, 26, 1-14), est perdue, à l'exception de quelques fragments cités dans des « chaînes ». Le catalogue de ses œuvres témoigne d'un auteur fécond ayant abordé les thèmes théologiques les plus variés. Méliton a connu sa célébrité en 1940 quand C. Bonner a édité le texte presque complet de son *Homélie pascale*, alors récemment découvert. Une homélie ancienne n'aurait pas, à elle seule, fait autant de bruit – dans la pseudo-Deuxième

Lettre de Clément, nous en trouvons déjà une plus ancienne – si elle n'avait pas contredit une théorie, pratiquement acceptée par tout le monde depuis les siècles, sur le développement de l'Église et de sa littérature. Sur la foi des textes dont nous disposons jusque-là, on avait admis, surtout du côté protestant depuis Luther, que l'évolution vers l'Église d'État et l'introduction de la rhétorique dans l'annonce de l'Évangile, au début du IV^e siècle, avaient inauguré la décadence de l'Église. Mais l'*Homélie pascale* de Méliton offre l'exemple d'une rhétorique asianique brillante et raffinée, dès le II^e siècle. Aussi a-t-elle suscité immédiatement une intense activité de recherche, qui culmina dans les années soixante et soixante-dix, mais qui continue encore aujourd'hui. Son objet n'était pas seulement l'établissement d'un texte sûr, en comblant les dernières lacunes grâce à de nouvelles découvertes de textes, la traduction et le commentaire dans des langues modernes, mais aussi l'analyse détaillée de la langue, du style et de toute la théologie de l'*Homélie*, ainsi que de ses rapports avec d'autres homélies pascales qui en dépendent.

Ainsi qu'il ressort de l'*Homélie* elle-même et des sources relatives à la querelle pascale, légèrement postérieure (Eusèbe, *Histoire de l'Église*, V, 4, 2-6)⁶, la communauté de Méliton, en Asie Mineure, célébrait Pâques selon la tradition primitive, que leur avait transmise l'apôtre Jean, le jour même de la première pleine lune de printemps, sans considération du jour de la semaine, c'est-à-dire en même temps que les juifs, le 14 nisan. C'est pourquoi, depuis la querelle pascale, on les appelle les « quartodésimiens », et on parle de façon plus appropriée de la célébration d'une fête de Pâques chrétienne, dont le contenu principal est le souvenir de l'accomplissement de la Pâque de l'Ancien Testament (Ex 12) dans la passion, la mort et la résurrection du Christ.

Le thème de l'*Homélie pascale* de Méliton, prononcée entre 160 et 170, est en quatre parties (105 paragraphes), qui se terminent à chaque fois par une doxologie, est précisément cette typologie. Le bref prologue (I-X) vient d'abord sur la lecture d'Exode 12, pour chanter ensuite la louange de la Pâque ancienne et nouvelle. La deuxième partie (XI-XIV) explique la Pâque de l'Ancien Testament en paraphrasant le texte, en présentant les événements de façon dramatique et en explicitant leur sens typologique. La troisième partie (XV-LXV) explique le fondement et la préparation du sacrifice pascal du Christ : la chute d'Adam et l'extension subséquente de la mainmise tyrannique du péché sur tous les hommes, les *typoi* du Christ dans l'histoire et chez les prophètes d'Israël, avec les règles permettant de l'interpréter. La quatrième partie, la plus longue (LXVI-CV), explique la

⁶ Cf. aussi 1^{re} partie, chap. II. I. 3. sur Polycarpe de Smyrne et 2^e partie, chap. I. IV. 2. A. Irénée de Lyon.

nouvelle Pâque du Christ : le Christ est l'accomplissement des *topoi* et la résurrection signe son triomphe. La mise à mort du Christ est l'occasion, pour Méliton, de se lancer dans une longue invective antijuive (LXXII-XCIX), où il dépeint longuement le paradoxe de la mise à mort de Dieu pour ses bienfaits et du châtimement public d'Israël.

Ce qui frappe, dans le style, et qui est caractéristique de toute l'*Homélie*, c'est l'accumulation des figures de style de la rhétorique asianique : chiasmes, antithèses, paradoxes, oxymores, allitérations, anaphores, et bien d'autres encore. On a souvent essayé de rapporter ce style à des modèles juifs et classiques, sans aboutir à un résultat évident. On doit sans doute se contenter de dire, aujourd'hui, qu'il s'agit d'une homélie exégétique dont le style relève de la rhétorique la plus achevée, avec des parties hymniques.

On ne saurait attendre une théologie construite, systématique, d'une telle homélie festive. Mais, en raison de la place centrale qui revient au mystère de la fête, on y retrouve quantité d'affirmations isolées sur le concept de Dieu, la doctrine de la création, la christologie, l'histoire du salut, la mariologie et l'exégèse, qui ont toutes fait déjà l'objet d'études détaillées.

III. LES RÉCITS DE MARTYRES

Le deuxième genre littéraire de l'époque des persécutions, né à partir du milieu du II^e siècle, sous l'influence immédiate des persécutions contre les chrétiens, est celui des écrits sur les martyrs, qui se répartissent en trois sous-groupes : *Actes*, *Passiones/Martyria* et *Légendes*. Les *Actes* sont les protocoles de la procédure judiciaire, qui se déroule habituellement devant le proconsul, fixés par écrit par les scribes du tribunal, qui rendent un compte exact de l'interrogatoire. Cela n'exclut pas qu'un rédacteur chrétien puisse les compléter ou les retoucher par la suite : nous sommes en effet redevables de leur conservation à la tradition de l'Église. Dans les *Passiones* et les *Martyria*, en revanche, ce sont des auteurs chrétiens qui racontent les derniers jours et la mort des martyrs, souvent dans une intention nettement théologique. Les *légendes* ne sont pas sans noyau historique, mais comportent nombre d'éléments issus de l'imagination pieuse. À l'origine de la littérature hagiographique, elles ne relèvent pas de notre propos, puisqu'elles n'apparaissent qu'à partir du IV^e siècle.

Les *Actes des martyrs* commencent habituellement par l'indication de la date, du nom du juge et des accusés, puis énoncent le chef d'accusation.

Une retouche chrétienne du cadre transparaît dans la désignation des personnes comme « saints martyrs », « empereur perfide », ou quand les accusés sont qualifiés d'« injustes ». Le proconsul ouvre la procédure en établissant l'identité des accusés : ceux-ci ne déclinent pas toujours leurs noms civils, se contentant parfois de déclarer « *Christianus/la sum* », le seul véritable nom d'un chrétien. La procédure ne débat pas du contenu du christianisme, mais cherche à faire la preuve de soi-disant crimes imputés aux chrétiens, ou bien se contente de les sommer de jurer par le génie de l'empereur, d'offrir un sacrifice de demande (*supplicatio*) pour lui, bref de revenir à la religion raisonnable des Romains, celle que leur ont transmise leurs ancêtres. Le proconsul cherche à convaincre les chrétiens en leur représentant notamment leur jeunesse ou leur grand âge, leurs devoirs à l'égard de leur famille, et en leur promettant richesse, honneurs et fonctions administratives, ou en les menaçant de supplices et de la mort. Habituellement, il échoue, et ce sont les martyrs qui prennent l'initiative et cherchent à persuader les auditeurs du bien-fondé de leur foi chrétienne, ou même menacent le juge et le public du châtimement de Dieu. Ainsi, ne subsistent en fin de compte que la confession « *Christianus/la sum* » et le refus du culte impérial, qui entraînent la condamnation à mort. Cette sentence est lue *ex tabella*, sur une petite tablette, c'est-à-dire que le jugement est tout prêt et est établi dans son principe.

Les *Martyria* et *Passiones* reprennent, en les retravaillant, les éléments des *Actes* ; mais, cette fois-ci, c'est un auteur chrétien qui parle, qui présente tout le déroulement des événements : les circonstances de l'arrestation, la situation en prison, l'identité et la qualification des personnes, la description des tortures et des miracles. Il y ajoute des réflexions théologiques et spirituelles, cite la Bible et met en lumière l'objectif de son texte : l'édification des croyants et l'affermissement de ceux qui subiront, eux aussi, par la suite, le martyre.

Le genre littéraire des récits de martyres présente une particularité remarquable : tandis que tous les autres écrits des II^e et III^e siècles peuvent être classés en fonction de la différence de leurs groupes linguistiques et de leurs auteurs, les récits de martyres présentent une telle unité par-delà la langue et l'auteur qu'il convient de les traiter ensemble, sans tenir compte de ces différences.

Les *Actes* qualifiés d'*Actes des martyrs païens* par Wilamowitz-Moellendorf (1898) ne peuvent pas être mis sur le même plan que les *Actes des martyrs chrétiens*, et nous ne pouvons pas les considérer comme leurs modèles ou leurs parallèles dans le paganisme. Il s'agit d'écrits de propagande, dont des éléments nous sont parvenus dans vingt-deux fragments de manuscrits, émanant de citoyens d'Alexandrie qui s'opposent à la domination romaine : leur seule ressemblance avec les *Actes des martyrs*

chrétiens tient à ce qu'ils choisissent la forme du protocole judiciaire et qu'ils parlent de la résistance contre le pouvoir de l'État jusqu'à la mort, au nom d'un idéal. Tout au plus des chrétiens se sont-ils peut-être laissés inspirer par ces modèles, à la façon de Tertullien (*Apologeticum* L 5-9, par exemple) qui n'hésite pas à citer également des héros non chrétiens. Mais Justin (2 *Apologia* x, 8), Clément d'Alexandrie (*Stromates* IV 17, 1-3) et Jean Chrysostome (*In sanctum Babylam* 7, PG 50, p. 543) ont déjà relevé très clairement les différences : il ne s'agissait précisément pas de martyrs au nom de la foi et leurs motivations étaient totalement différentes de celles des chrétiens. Il vaut donc mieux donner un nom neutre à ce genre littéraire et parler d'*Acta Alexandrinorum*.

1. ACTA

A. Les Acta Iustini

Selon le *Chronicon Paschale*, Justin a subi le martyre en l'an 165, à Rome (cf. I. 2). Selon les *Acta Iustini* comparurent en même temps qu'il lui devant le tribunal de Quintus Iunius Rusticus, le préfet de la ville de Rome, cinq hommes et une femme, qui faisaient sans doute partie d'un groupe de ses disciples. La plus brève des trois recensions des *Actes* (A) en notre possession peut sans doute être considérée comme représentant la version originale : elle offre l'image typique d'un protocole judiciaire introduit par un rédacteur chrétien, avec indication de la date et des noms et que conclut une notice sur l'exécution. Il n'oublie pas de qualifier de contraires au droit (*ἀνόμοι*) les lois romaines antichrétiennes et de présenter les accusés comme des saints. L'évocation de telles lois surprend, il est vrai, comme ce sera aussi le cas plus tard dans les attendus des jugements du préfet, puisque nous ne connaissons pas l'existence de lois spécifiques, qui auraient sommé les chrétiens de sacrifier aux dieux, avec l'empereur Dèce.

À première vue, l'interrogatoire présente une structure très simple. Le préfet demande : « Comment vivez-vous ? Qu'enseignez-vous ? Où vous réunissez-vous ? Es-tu chrétien ? » Puis il les menace de flagellation et de décapitation s'ils ne se soumettent pas à l'obligation du sacrifice imposée par les lois impériales. Il demande également aux accusés s'ils croient réellement en une résurrection qui justifierait le risque qu'ils sont prêts à prendre. Devant leur réponse affirmative, il prononce la sentence de mort.

Mais les réponses des accusés, ainsi que la succession des questions, révèlent des deux côtés, par-delà cette structure simple, des schémas de pensée non explicités. Ainsi, à la question concernant leur mode de

Justin répond : « Nous menons une vie innocente. » Derrière la question, très générale, transparaît donc l'accusation de crimes que le peuple formule à l'encontre des chrétiens. Interrogé sur la doctrine chrétienne, il fait d'abord remarquer qu'il connaît toutes les philosophies (ce que vérifie effectivement sa biographie), mais que, en fin de compte, c'est la vérité chrétienne qui a emporté sa conviction. Il se présente ainsi face au préfet comme un homme tout aussi cultivé – sinon plus – que lui, et proclame en même temps que le christianisme est la seule véritable philosophie à laquelle on accède après avoir examiné et rejeté toutes les autres. Il présente ensuite les vérités centrales de la foi chrétienne (Dieu, créateur du monde ; Christ, Fils de Dieu, sauveur du monde, qui enseigne le bien, comme les prophètes qui ont annoncé sa venue). Le préfet ne répond pas, mais passe immédiatement à la question du lieu de réunion des chrétiens. Il ne s'agit donc pas question de débattre du contenu même du christianisme, mais seulement de faire la preuve que les chrétiens sont coupables d'activités criminelles. Le mode de vie ne justifiant pas cette accusation, la question sur le lieu de réunion vise manifestement les rencontres secrètes de type conspiratoire. Justin répond, en effet : « Ce lieu de réunion a toujours été public, connu de tous et ouvert à tous. » Reste donc la dernière question : « Es-tu chrétien ? »

Le préfet met ainsi fin au dialogue avec Justin, et il pose successivement la même question à chacun des accusés ; il leur demande en outre s'ils ont été convertis (subornés) au christianisme par Justin. Il leur offre ainsi la possibilité de faire machine arrière : il pourrait, de son côté, se targuer d'un succès partiel s'il avait réussi à en détourner au moins quelques-uns de leur superstition. Puisqu'il n'y réussit pas, l'interrogatoire se termine pour chacun avec la question : « Es-tu chrétien ? », et par la condamnation à mort de tous. Le motif de la condamnation n'est cependant pas le *nomen Christianum*, mais bien le refus du sacrifice conformément aux lois. La condamnation repose donc sur un fondement légal concret, étant entendu, sans qu'il soit nécessaire de le préciser, qu'un chrétien refuse ce sacrifice. D'après les sources en notre possession, il reste douteux qu'une telle loi ait existé. Le seul *nomen Christianum* aurait donc suffi pour prononcer une condamnation à mort, quand il s'avérait impossible de faire la preuve d'autres crimes.

La recension B des *Acta* s'enrichit d'un certain nombre d'ajouts explicites. Les lois deviennent des prescriptions impériales explicites enjoignant d'offrir des sacrifices. Le préfet ordonne directement aux chrétiens de se soumettre à ces prescriptions. Et, après sa réponse sur le lieu de réunion des chrétiens, Justin ajoute un mot sur l'omniprésence de Dieu. La recension C, enfin, fait des *Actes* une œuvre littéraire homogène. L'empereur et le préfet sont qualifiés de méchants et d'impies. On décrit

par le menu la cruelle flagellation infligée aux martyrs, destinée à briser leur volonté. On indique la date précise (1^{er} juin) de leur mort, on raconte leurs funérailles glorieuses et on termine sur une prière adressée aux martyrs. On pensait, jusqu'ici, que les versions B et C procédaient de la version A, mais Bisbee a formulé récemment l'hypothèse, non encore vérifiée, selon laquelle A et B proviendraient éventuellement d'un proto-type commun.

B. Les Actes des martyrs de Scilli

Les *Actes des martyrs de Scilli* sont le plus ancien document latin de l'Église antique parvenu jusqu'à nous. Mais puisqu'ils sont les premiers à faire état d'une traduction latine de la Bible, les premières traductions leur sont nécessairement antérieures et doivent donc être considérées comme représentant la plus ancienne littérature chrétienne en latin (cf. 2^e partie, chap. I. D). Nous ne savons pas précisément où se situe la localité de Scilli, sans doute en Afrique du Nord. En revanche, la première phrase des *Actes* permet de déterminer très exactement la date du martyre : « Sous le consulat de Praesens (pour la deuxième fois) et de Claudianus, le 16^e jour avant les calendes d'août », c'est-à-dire le 17 juillet 180.

Il s'agit d'un court protocole judiciaire authentique, en dix-sept chapitres, dont la forme reste très proche, en dépit de certaines retouches, des protocoles proconsulaires originaux. Le chapitre XVI fait état de sept hommes et de cinq femmes comparaissant devant le tribunal, mais deux seulement, Speratus et Saturninus, se font les porte-parole de tous, et si ne répondent absolument pas lors de l'interrogatoire. Ces six n'étant pas non plus présentés nommément au début (1), la question de savoir si leurs noms ont été ou pas rajoutés plus tard reste ouverte, malgré diverses argumentations.

Les *Actes* débutent, conformément au protocole, avec l'indication de la date, le nom du juge et des accusés, ainsi que de l'énoncé de l'objet du procès. Un dialogue s'engage ensuite entre le proconsul et les deux porte-parole. Ce dialogue révèle de façon exemplaire leurs modes de penser et de parler différents, mais met aussi en lumière les principaux motifs du procès. Aux yeux du proconsul, le christianisme est une absurdité (*dementia*) et une conviction mauvaise (*mala persuasio*), mais il n'accuse apparemment pas les chrétiens d'athéisme. En effet, quand les accusés protestent en proclamant qu'ils n'ont jamais commis aucune injustice et qu'ils prient pour l'empereur, le proconsul accepte de considérer cela comme *religiosus*, même si la véritable religion des Romains prescrivait de jurer par le génie de l'empereur et d'offrir un sacrifice propitiatoire (*supplicatio*). Les conceptions différentes des deux parties se font jour

dans les propos des concepts de *mysterium simplicitatis*, « sacrifice à l'empereur/au christianisme » ; *imperium*, « empire/royaume des cieux » ; *mala persuasio*, « christianisme/meurtre et parjure » ; *honor* et *timor* à l'égard de l'empereur : *honor* à l'empereur, mais *timor* réservé à Dieu. La structure de l'interrogatoire est déterminée par l'unique objectif du proconsul : faire changer d'avis les chrétiens, les « ramener à la raison » (*ad bonam mentem adducere*), et non pas discuter avec eux du contenu de leur foi. Aussi l'interrogatoire n'aboutit-il en fin de compte qu'à la confession des chrétiens qui persistent dans leur foi (*Christianus/a sum*). On décline l'idée d'un délai de réflexion, la sentence de mort par décapitation est lue sur une tablette (*ex tabella*), et les condamnés rendent grâce à Dieu. Le rédacteur chrétien des *Actes* précise (XVII) que l'exécution a bien eu lieu : « Et ils furent immédiatement décapités pour le nom du Christ. Amen. »

C. Les Actes de Cyprien

Les *Actes* du procès contre l'évêque Cyprien de Carthage comportent deux parties, qui rendent compte de deux interrogatoires et de deux jugements différents. Par un édit d'août 257, l'empereur Valérien avait interdit toute réunion chrétienne, y compris dans les cimetières, et avait ordonné le bannissement des évêques, dans le but de briser la cohésion des chrétiens et de les priver de leur direction. La première partie (1), qui rend compte de l'interrogatoire de Cyprien par le proconsul Aspasius Paternus de Carthage, le 30 août 257, semble avoir échappé à toute intervention d'un rédacteur. Elle débute, comme il est d'usage, par l'indication de la date, des personnes et de l'objet du procès. Le proconsul demande ensuite à Cyprien s'il persiste à se dire chrétien. Cyprien répond « *Christianus sum* », ce qui lui vaut d'être exilé à Curubis, une ville de la côte cyrénaïque, en Afrique du Nord. Mais on somme d'abord Cyprien, qui n'est pas habituel, de révéler les noms de ses presbytres, ce à quoi, bien entendu, il se refuse.

Un deuxième édit de Valérien, en juillet 258, va beaucoup plus loin, il ordonne d'exécuter immédiatement les évêques, les prêtres et les diacres. Le proconsul de Carthage, Galerius Maximus, rappelle donc Cyprien d'exil. L'interrogatoire a lieu le 14 septembre 258, dans une propriété rurale, où le proconsul prenait du repos. Cette seconde partie des *Actes* est parsemée d'ajouts du rédacteur chrétien, destinés à assurer la cohésion du texte et à fournir certaines explications. Il raconte d'abord le retour de Cyprien (2,1 - 3,2). L'interrogatoire débute, comme d'habitude, par la constatation de l'identité de l'accusé, après quoi le proconsul demande à Cyprien, conformément au décret impérial, d'offrir un sacrifice. Cyprien refuse. Après une nouvelle sommation et un nouveau refus, la

sentence est prononcée. Les motifs sont révélateurs : sacrilège, conjuration avec des criminels, ennemi des dieux romains, donc « crime abominable » (*nequissimum crimen*), passible de décapitation (3,3 - 4). Le rédacteur clôt le texte avec le récit du martyre de Cyprien.

2. MARTYRIA ET PASSIONES

A. Le Martyre de Polycarpe

Les données du récit de son martyre ne permettent pas de déterminer avec exactitude la date de la mort de l'évêque Polycarpe de Smyrne (cf. 1^{re} partie, chap. II. I. 3). Le récit commence par l'adresse de la communauté de Smyrne à la communauté de Philomelium et, par-delà cette communauté, de façon générale, à toutes les communautés chrétiennes. L'indication du contenu (I) introduit immédiatement à l'intention théologique et à la méthode de la présentation : dans le *Martyre de Polycarpe* se reflète sa façon de suivre le Christ, conformément à l'Évangile, pour encourager d'autres à l'imiter. Suit une louange à l'adresse des martyrs, qui résistent à toutes les tortures, toutes les menaces, exhortations et promesses destinées à les faire abjurer leur foi (II-III), suivie elle-même de contre-exemples effroyables de chrétiens que la persécution a conduits à abjurer leur foi (IV).

Sur cet arrière-fond, le *Martyre de Polycarpe* prend toute sa signification. À la demande de sa communauté, il s'était retiré dans une résidence rurale, à l'extérieur de la ville, et avait même changé une deuxième fois de résidence, pour ne pas être ravi à sa communauté. Mais un esclave, sous la torture, l'avait trahi : une troupe de soldats avait donc été chargée de l'arrêter. Il se conduit en hôte prévenant à l'égard de ses ennemis, leur offre un repas et se retire pendant deux heures, pour prier. En chemin vers l'amphithéâtre un capitaine de police tente encore de le faire abjurer sans y réussir, bien évidemment (V-VIII).

Quand il pénètre dans l'amphithéâtre, Polycarpe entend une voix céleste qui l'encourage, puis le procès se déroule conformément au modèle habituel : le proconsul lui demande comment il s'appelle, et recourt aux « moyens habituels » pour tenter de le faire changer d'avis. Il finit par lui ordonner de jurer par le génie de l'empereur (IX). La réponse fuse, comme on pouvait s'y attendre : « *Christianus sum* ». Polycarpe propose au proconsul de l'instruire dans la foi chrétienne (X). Les menaces de torture et de mort non seulement restent sans effet, mais Polycarpe les retourne contre l'accusateur qu'il menace du feu éternel (XI). Païens et juifs préparent ensemble le bûcher, mais les flam-

mes laissant Polycarpe indemne, un *confector* le poignarde (XII-XVI). À l'instigation des juifs, son corps est incinéré, mais les chrétiens enterrent ses restes avec vénération (XVII-XVIII). À la fin, la lettre revient au thème du début, et elle s'achève sur la louange du martyr et l'exhortation à l'imiter (*imitatio*) (XIX-XX).

L'indication de la date et la prière qui suivent (XXI-XXII) ont été attribuées par Conzelmann à celui que Campenhausen avait appelé le « rédacteur de l'Évangile ». Il y aurait eu d'abord un récit se rapportant à douze martyrs, dont le *Martyrium Polycarpi* n'aurait représenté que le sommet. C'est le rédacteur qui en aurait extrait le martyre du seul Polycarpe et aurait adapté l'œuvre selon sa conception théologique de l'*imitatio Christi*, conformément à l'Évangile. Dehandschutter, suivi par Buschmann, défend, lui, l'unité rédactionnelle de tout le texte, le chapitre XXI représentant un ajout suivant d'assez près la rédaction du reste du texte.

Dans le comportement de Polycarpe, dans les événements merveilleux qui accompagnent son martyre, ainsi que dans l'interprétation théologique et spirituelle des événements, on reconnaît les éléments typiques des récits de martyres. La note fortement antijuive est cependant exceptionnelle : on ne la retrouve par ailleurs que dans le martyre de Pionius.

B. La Lettre des communautés de Vienne et de Lyon

Dix ans après la mort de Polycarpe, il est question d'une persécution des chrétiens dans les communautés gallo-romaines de Vienne et de Lugdunum (Lyon), dans une lettre conservée dans l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe (V 1,3 - 2,8), adressée par ces communautés aux « frères d'Asie et de Phrygie ». Il s'agit sans doute de leurs communautés mères, puisque bon nombre des membres de ces communautés étaient originaires d'Asie Mineure.

La *Lettre* commence, comme d'habitude, par l'adresse (I, 3), puis parle d'une interdiction générale faite à la communauté chrétienne de se réunir, antérieure à la persécution (I, 4-5). Le véritable récit des martyres, qui, selon Audin, s'étendent de début avril au 3 août 177, est surtout présenté comme un combat contre le démon (l'Adversaire, le Malin) (I, 6). Suivent les sévices de la part d'une populace enragée, l'interrogatoire des martyrs par le magistrat, sur le forum, la confession des martyrs et la menace d'utiliser des instruments de torture à leur encontre (I, 7-10). Les accusés sont ensuite jetés en prison, où ils attendent l'arrivée du propréteur, pour le procès. Ils sont accusés d'athéisme et de refus d'honorer les dieux (θεός, ἀσεβής). Quelques-uns abjurent, quelques esclaves païens de maîtres chrétiens confirment mensongèrement les suspicions populaires à

l'encontre des chrétiens : mariages œdipiens et repas à la Thyeste⁷, ce que le rédacteur commente en citant Jn 16,2 : « Celui qui vous fera périr aura le sentiment de présenter un sacrifice à Dieu » (I, 11-15).

Les paragraphes 1, 16-63 racontent le martyre des quatre personnages principaux : le diacre Sanctus de Vienne, le néophyte Maturus, Attale et Blandine, et d'une série de compagnons d'infortune dont nous ignorons les noms. Tous confessent leur foi et subissent, dès lors, des journées durant les tortures les plus cruelles, destinées à les faire abjurer, voire à leur faire confesser leurs crimes. Certains meurent en prison des suites de ces tortures, notamment Pothin, l'évêque de Lyon, âgé de 90 ans. Mais d'autres sont miraculeusement guéris et des renégats se reconvertissent au vu de la fermeté inébranlable des martyrs et parce que, bien qu'ils aient abjuré, ils ne sont pas mieux traités. Ils doivent en effet être châtiés pour les crimes qui sont reprochés à tous les chrétiens. Le rédacteur interprète tous ces événements par référence à la Bible et en se livrant à des réflexions théologiques sur le sens et la valeur du martyre, qui correspond aux persécutions de la bête apocalyptique, prophétisées dans la Bible. Finalement la sentence de décapitation est prononcée, qui est immédiatement mise à exécution. Mais on s'acharne même sur les cadavres des martyrs. On les prive de sépulture, les laissant en pâture aux chiens, puis on brûle leurs restes et on disperse les cendres dans le Rhône, pour anéantir l'espérance chrétienne en la résurrection.

La *Lettre* se termine par un bref aperçu sur la situation après la persécution (II, 1-8). Les survivants récusent énergiquement le titre honorifique de « martyrs », parce qu'il est réservé au Christ et à ceux qui sont morts martyrs. Eux-mêmes se contentent du titre de *confessores* (ὁμολογοί) – distinction qui restera en usage par la suite. Ils se montrent en même temps compatissants à l'égard de ceux qui ont succombé à leur faiblesse et ils prient pour eux – attitude qui prendra toute sa signification lors des persécutions ultérieures, notamment celle de Dèce en 250-251 : la souffrance des *confessores* peut être jetée dans la balance, pour ainsi dire à titre d'expiation vicieuse pour l'apostasie des autres. Ces dernières implications plaident pour une retouche éventuelle de la *Lettre* – qu'il faut considérer comme globalement authentique – à l'époque de la persécution sous l'empereur Dèce, pour reconforter les chrétiens dans leur détresse du moment.

C. La Passion de Perpétue et de Félicité

La *Passio Perpetuae et Felicitatis* est sans doute le récit de martyre le plus émouvant et le plus exemplaire pour les siècles suivants. Dans

forme même, il est devenu l'archétype de tous les récits ultérieurs et il est à l'origine d'un culte de ces saintes si largement répandu que leurs noms figurent toujours dans le canon de la messe latine. La *Passio* rapporte le martyre de cinq personnes : une jeune femme de 22 ans, issue d'une famille distinguée de la ville de Thuburbo, en Afrique du Nord, du nom de Vibia Perpetua, sa jeune esclave Felicitas, enceinte de huit mois, qui est catéchumène, un autre catéchumène, l'esclave Revocatus, et deux hommes, Saturninus et Secundulus. Selon les indications de la *Passio* (VII), ils ont subi le martyre « *in natali Getae Caesaris* » – on pense, très généralement, qu'il s'agit non du jour de l'intronisation, mais de la naissance de l'empereur. On situe traditionnellement ces événements en l'an 203.

La *Passio Perpetuae et Felicitatis* est un texte littéraire qui sort de l'ordinaire, parce que, dans ses vingt et un chapitres, elle entremêle le récit des propres paroles de Perpétue et de Saturus, et des éléments apocalyptiques apparentant à Jean et au *Pasteur* d'Hermas. Le rédacteur commence par une réflexion sur le martyre, dont le vocabulaire évoque le montanisme, la raison pour laquelle on a voulu en attribuer la paternité à Tertullien (I). Les exemples des anciens martyrs seraient, certes, parfaitement capables de témoigner de la grâce de Dieu et de participer à l'édification des croyants, mais la nouvelle activité de l'Esprit, les prophéties et visions nouvelles sont considérées comme plus importantes encore (« Nouvelle prophétie » est le nom du montanisme ! cf. IV. I. C). L'introduction concrète, avec indication des noms et de la situation familiale des martyrs (II), est suivie – première grande partie – du récit autobiographique de Perpétue, à la première personne.

Les faits extérieurs, la triple tentative, vaine, de son père pour la convaincre de revenir en arrière, l'interrogatoire sur le forum, sa confession chrétienne et la sentence de mort, « *ad bestias* », sont présentés conformément au cadre habituel. Mais les trois visions de Perpétue en prison sont tout à fait singulières et exceptionnelles.

1. La vision d'une échelle céleste, gardée par un dragon terrifiant, dissuadant quiconque d'y monter. Mais Perpétue, à la suite de Saturus, s'engage sans crainte, utilisant même la tête du dragon comme premier échelon. Elle arrive dans un jardin (paradis), où elle est reçue par un *Pasteur* (Christ/Angé – cf. *Pasteur* d'Hermas, 1^{re} partie, chap. I. IV. 2) qui lui offre du lait sucré (lait et miel de la liturgie baptismale). Elle en conclut qu'à la suite de Saturus, elle persévérera dans sa foi et subira le martyre.
2. Elle voit son frère Dinocrate, mort à l'âge de sept ans d'un cancer au visage, qui souffre atrocement. Après avoir quotidiennement prié pour lui, il lui apparaît guéri et délivré de ses souffrances.
3. La veille de son martyre, elle se voit dans l'amphithéâtre, engagée dans un pugilat avec le diable, dont elle sort victorieuse. Elle voit là un

7. D'après les mythes grecs d'Œdipe, qui épousa sa mère, et de Thyeste, qui mangea ses propres enfants.

signe de son martyre victorieux. Les chapitres XI-XIII rapportent des visions célestes similaires que connaît Saturus, qui parle de rencontres avec des martyrs morts avant lui. Les visions prennent fin au chapitre XIV.

Dans les chapitres XV-XXI, le rédacteur achève son récit du martyre des saints, comme Perpétue le lui aurait enjoint explicitement. Félicité, comme elle l'avait demandé dans sa prière, accouche prématurément au huitième mois : elle n'échappera donc pas au martyre. Les martyrs sont menacés et flagellés, livrés aux bêtes féroces, qui ne s'approchent pas d'eux, avant de mourir par l'épée. La mort de Saturus, devant qui toutes les bêtes reculent d'effroi, jusqu'à ce qu'il somme une panthère de le déchirer, et qui, avant de mourir, trempe un anneau dans son propre sang et le tend à un soldat en souvenir, a servi de modèle, au siècle dernier, au cardinal Nicolas Wiseman, pour Pancratius, le personnage principal de son livre très populaire, traduit dans de nombreuses langues, *Fabiola ou l'Église des catacombes*. C'est ce qui a valu à ce récit d'être transposé (de façon erronée) sur le martyr romain Pancratius, mort lors de la persécution de Dioclétien, toujours représenté depuis avec une panthère à ses pieds.

IV. LITTÉRATURE HÉRÉTIQUE ET ANTIHÉRÉTIQUE

ORTHODOXIE ET HÉRÉSIE DANS L'ÉGLISE ANTIQUE

Considérée d'un point de vue orthodoxe, tel qu'il se définira plus tard, une hérésie (αἵρεσις, « choix »), repose sur une vérité de foi seulement acceptée de façon sélective, sur son interprétation unilatérale ou sa radicalisation. Elle peut procéder de façon progressive, en développant de nouvelles opinions théologiques (« theologoumena »), ou aussi de façon régressive, en s'accrochant désespérément à des énoncés anciens, que l'évolution ultérieure a rendus obsolètes. Une hérésie naît exactement comme la théologie orthodoxe : elle est issue des efforts accomplis pour parvenir à un fondement et à une explication aussi précis et complets que possible du dépôt de la foi tel qu'il nous a été transmis, dans le but de mieux comprendre la foi, plus totalement, pour poursuivre toujours le Christ de plus près. Ce qui, finalement, distingue concrètement l'hérésie de l'orthodoxie, c'est la prise de conscience que, dans la première, des énoncés fondamentaux de la foi, que l'on ne saurait sacrifier, sont menacés, voire niés, ou qu'ils seront immanquablement. Cette distinction n'était pas facile à faire dans l'Église ancienne, les critères permettant de distinguer l'hérésie de l'orthodoxie, tout comme la claire conscience de l'instance compétente, ne s'établissaient

précisément développés qu'à l'occasion des discussions et controverses elles-mêmes. Du point de vue catholique qui a fini par se clarifier, on peut dire que le critère est la *regula fidei*, c'est-à-dire le dépôt de la foi, qui trouve son fondement dans l'Écriture sainte, qui nous a été transmis par la tradition de l'Église et qui a été approuvé par elle. La question de savoir à qui il revient en dernier ressort de décider de l'interprétation et de l'approbation authentique conduit à l'autorité du ministère de Pierre, non dans le sens d'une décision arbitraire, mais – et cela vaut surtout pour l'Église ancienne où la théologie de la primauté de Pierre a commencé seulement à se développer – dans l'unité et l'accord des Églises membres avec l'Église de Rome. Pendant les premiers siècles, ce n'est que progressivement qu'est reconnue et élaborée théologiquement cette définition systématique. Elle fait elle-même l'objet de controverses autour de l'orthodoxie et de l'hérésie.

COURANTS HÉRÉTIQUES

1. Le gnosticisme

Le mouvement le plus puissant et le plus menaçant parce que son message apparaissait très attractif, face auquel l'Église des II^e et III^e siècles a été amenée à se situer, s'appelait la « gnose » (γνῶσις, « connaissance »), qui a pris corps dans de nombreux systèmes, très différents les uns des autres. Il s'agit à la base d'une doctrine de salut qui s'est développée conjointement et en concurrence avec le christianisme, en reprenant des éléments plus anciens, qui s'intéressait surtout à l'explication du mal dans le monde, à la situation de l'homme dans ce monde et à ses possibilités de salut. Son point de départ était un Dieu inconnu, totalement transcendant, qui n'était pas directement concerné par la création. Le monde n'aurait été créé par un démiurge, qu'un péché antérieur à la création a séparé du vrai Dieu et qui se confond avec le Dieu de l'Ancien Testament. C'est pourquoi le monde qu'il a créé est mauvais par nature. L'homme, dans sa vérité, est cependant de même nature que le vrai Dieu, mais l'étincelle divine en lui est soumise au démiurge par son corps matériel, prisonnier du monde. Aussi l'homme aspire-t-il à être libéré de la matière et à retourner vers le vrai Dieu, ce qui n'est possible que par la connaissance, elle-même réservée à ceux qui ont été choisis pour cela. Le Christ ne libère pas les hommes du péché par sa mort sur la croix – il n'est nullement responsable du mal dans le monde – mais il a simplement révélé, dans son Évangile, la connaissance indispensable au salut des hommes. Autant il est facile de définir ainsi les traits fondamentaux des innombrables systèmes gnostiques avec toutes leurs ramifications, autant, faute

de sources, il est difficile de pousser plus loin leur exploration. Nous savons que les apocryphes gnostiques ont été le moteur principal qui conduisit à la définition du canon des Écritures chrétiennes et que la gnose représentait une menace vitale pour l'Église catholique : on comprend, dès lors, pourquoi cette Église a presque totalement entravé la transmission des écrits gnostiques. Ainsi, jusqu'au milieu de ce siècle, nous n'en connaissions guère plus que les citations et allusions que nous pouvions trouver dans les écrits polémiques des Pères de l'Église : Irénée, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Tertullien et Épiphane – en ayant toujours présente à l'esprit la possibilité, de leur part, d'une déformation consciente ou inconsciente d'une doctrine qu'ils combattaient.

La bibliothèque gnostique de Nag Hammadi

Cette situation explique l'émotion et l'enthousiasme que suscita dans le monde scientifique la nouvelle de la découverte, portée à la connaissance du public par Henri-Charles Puech et Jean Doresse, en 1948, d'une importante bibliothèque gnostique en Égypte. En décembre 1945, le fellah Mohammed Ali es-Samman, accompagné de deux de ses jeunes frères, avait découvert à proximité de Nag Hammadi (à environ 100 km au nord de Louxor) une jarre contenant treize papyrus coptes : il les avait vendus au Caire, où les *codices* II-XIII sont maintenant conservés dans le Musée copte. Le *Codex* I fut vendu en 1952 à l'Institut C.-G. Jung de Zurich, d'où son nom de « Codex Jung ».

Les *codices*, bien, voire très bien conservés, datent du IX^e siècle, même si les œuvres qui les composent sont dans l'ensemble plus anciennes. Il s'agit de 52 textes, pour la plupart d'origine gnostique grecque, en traduction copte : évangiles, histoires des apôtres, dialogues, apocalypses, livres de sagesse, lettres, homélies, etc. Leur titre ne correspond pas toujours au genre littéraire exact du texte. L'*Évangile de la vérité* et l'*Évangile copte de Thomas* (cf. 1^{re} partie, chap. 1. I. 3.) sont considérés comme les deux œuvres les plus importantes de cet ensemble. Leur valeur exceptionnelle leur vient de ce que ces documents permettent pour la première fois une connaissance directe, plus approfondie de la gnose : aussi ont-ils immédiatement été l'objet d'une intense activité de recherche. Les éditions critiques, les traductions et l'exploitation scientifique des textes ont beaucoup progressé depuis leur découverte, mais le travail n'est pas encore achevé. Les écrits de Nag Hammadi ont considérablement enrichi notre connaissance du gnosticisme et ont confirmé notamment la fiabilité d'une gnose, même si les documents originaux restent toujours irremplaçables.

Les découvertes de Nag Hammadi ont mis à jour des œuvres gnostiques chrétiennes et non chrétiennes, qui se sont sans doute mutuellement

influencées : des écrits gnostiques païens ont vraisemblablement été christianisés et des écrits chrétiens paganisés, voire repaganisés. Ces écrits eux-mêmes ne permettent aucune conclusion a posteriori sur les étapes du développement de la gnose avant le II^e siècle. Ses origines restent donc obscures et nous pouvons simplement affirmer qu'elle prolonge l'aspiration fondamentale du monde hellénistique préchrétien à la connaissance. Toutes les tentatives d'explication, notamment à partir de la philosophie et de la religion grecques, du judaïsme, des sources perses, du Nouveau Testament, représentées surtout par l'école d'histoire des religions autour de R. Reitzenstein et de W. Bousset, ainsi que par R. Bultmann et son école, demeurent hypothétiques. L'existence d'une gnose préchrétienne est profondément mise en doute. Il nous faut donc sans doute admettre, avec l'école anglaise et les travaux les plus récents de C. Colpe, que le mouvement gnostique n'existait pas avant le I^{er} siècle, qu'il a donc surgi parallèlement et en concurrence avec le christianisme. Rétrospectivement, nous retrouvons, certes, dans les systèmes gnostiques développés du II^e siècle, une quantité d'éléments plus anciens, dans la philosophie platonicienne, par exemple, dans la mythologie, dans le judaïsme et dans les religions orientales. Mais absolument rien ne prouve que ces éléments isolés aient eu, en leur temps, une signification gnostique : il se peut que le gnosticisme ne les ait récupérés que plus tard.

C'est pourquoi les chercheurs établissent aujourd'hui une distinction entre la gnose, comme doctrine de la connaissance, et le gnosticisme, doctrine du salut, qui présuppose un système gnostique et pas seulement des éléments ou des mythes isolés. D'après ce que nous pouvons en savoir aujourd'hui, ce gnosticisme n'apparaît pleinement développé, dans une série de systèmes chrétiens et non chrétiens, qu'au II^e siècle, et il ne connaît pas de conceptualisation commune à tous ces systèmes. Le témoignage transmis par les Pères, qui voient en Simon le Magicien le premier gnostique, ne correspond pas à la réalité. Le gnosticisme a connu son apogée dans deux systèmes très différents du II^e siècle, celui de Basilide et celui de Valentin.

Basilide

Nous ne savons pas grand-chose de la personne et de la vie de Basilide. Clément d'Alexandrie affirme (*Stromates* VII 106,6) qu'il a enseigné à Alexandrie au temps des empereurs Hadrien et Antonin le Pieux (117-138), ce que confirment d'autres sources. Toutes les autres données restent incertaines. Son œuvre comportait un commentaire de l'Évangile en 24 livres – sans que nous sachions de façon certaine quel Évangile il a commenté –, ainsi que des psaumes ou des odes. Origène prétend (*Homilies in Lucam*) qu'il a rédigé son propre évangile.

de sources, il est difficile de pousser plus loin leur exploration. Nous savons que les apocryphes gnostiques ont été le moteur principal qui conduisit à la définition du canon des Écritures chrétiennes et que la gnose représentait une menace vitale pour l'Église catholique : on comprend, dès lors, pourquoi cette Église a presque totalement entravé la transmission des écrits gnostiques. Ainsi, jusqu'au milieu de ce siècle, nous n'en connaissions guère plus que les citations et allusions que nous pouvions trouver dans les écrits polémiques des Pères de l'Église : Irénée, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Tertullien et Épiphane – en ayant toujours présente à l'esprit la possibilité, de leur part, d'une déformation consciente ou inconsciente d'une doctrine qu'ils combattaient.

La bibliothèque gnostique de Nag Hammadi

Cette situation explique l'émotion et l'enthousiasme que suscita dans le monde scientifique la nouvelle de la découverte, portée à la connaissance du public par Henri-Charles Puech et Jean Doresse, en 1948, d'une importante bibliothèque gnostique en Égypte. En décembre 1945, le fellah Mohammed Ali es-Samman, accompagné de deux de ses jeunes frères, avait découvert à proximité de Nag Hammadi (à environ 100 km au nord de Louxor) une jarre contenant treize papyrus coptes : il les avait vendus au Caire, où les *codices* II-XIII sont maintenant conservés dans le Musée copte. Le *Codex* I fut vendu en 1952 à l'Institut C.-G. Jung de Zürich, d'où son nom de « Codex Jung ».

Les *codices*, bien, voire très bien conservés, datent du IX^e siècle, même si les œuvres qui les composent sont dans l'ensemble plus anciennes. Il s'agit de 52 textes, pour la plupart d'origine gnostique grecque, en traduction copte : évangiles, histoires des apôtres, dialogues, apocalypses, livres de sagesse, lettres, homélies, etc. Leur titre ne correspond pas toujours au genre littéraire exact du texte. L'*Évangile de la vérité* et l'*Évangile copte de Thomas* (cf. 1^{re} partie, chap. I. I. 3.) sont considérés comme les deux œuvres les plus importantes de cet ensemble. Leur valeur exceptionnelle leur vient de ce que ces documents permettent pour la première fois une connaissance directe, plus approfondie de la gnose : aussi ont-ils immédiatement été l'objet d'une intense activité de recherche. Les éditions critiques, les traductions et l'exploitation scientifique des textes ont beaucoup progressé depuis leur découverte, mais le travail n'est pas encore achevé. Les écrits de Nag Hammadi ont considérablement enrichi notre connaissance du gnosticisme et ont confirmé notamment la fiabilité d'Irénée, même si les documents originaux restent toujours irremplaçables.

Les découvertes de Nag Hammadi ont mis à jour des œuvres gnostiques chrétiennes et non chrétiennes, qui se sont sans doute mutuellement

influencées : des écrits gnostiques païens ont vraisemblablement été christianisés et des écrits chrétiens paganisés, voire repaganisés. Ces écrits eux-mêmes ne permettent aucune conclusion a posteriori sur les étapes du développement de la gnose avant le II^e siècle. Ses origines restent donc obscures et nous pouvons simplement affirmer qu'elle prolonge l'aspiration fondamentale du monde hellénistique préchrétien à la connaissance. Toutes les tentatives d'explication, notamment à partir de la philosophie et de la religion grecques, du judaïsme, des sources perses, du Nouveau Testament, représentées surtout par l'école d'histoire des religions autour de R. Reitzenstein et de W. Bousset, ainsi que par R. Bultmann et son école, demeurent hypothétiques. L'existence d'une gnose préchrétienne est profondément mise en doute. Il nous faut donc sans doute admettre, avec l'école anglaise et les travaux les plus récents de C. Colpe, que le mouvement gnostique n'existait pas avant le I^{er} siècle, qu'il a donc surgi parallèlement et en concurrence avec le christianisme. Rétrospectivement, nous retrouvons, certes, dans les systèmes gnostiques développés du II^e siècle, quantité d'éléments plus anciens, dans la philosophie platonicienne, par exemple, dans la mythologie, dans le judaïsme et dans les religions orientales. Mais absolument rien ne prouve que ces éléments isolés aient déjà, en leur temps, une signification gnostique : il se peut que le gnosticisme ne les ait récupérés que plus tard.

C'est pourquoi les chercheurs établissent aujourd'hui une distinction entre la gnose, comme doctrine de la connaissance, et le gnosticisme, doctrine du salut, qui présuppose un système gnostique et pas seulement des éléments ou des mythes isolés. D'après ce que nous pouvons en savoir aujourd'hui, ce gnosticisme n'apparaît pleinement développé, dans une foule de systèmes chrétiens et non chrétiens, qu'au II^e siècle, et il ne connaît pas de conceptualisation commune à tous ces systèmes. Le témoignage transmis par les Pères, qui voient en Simon le Magicien le premier gnostique, ne correspond pas à la réalité. Le gnosticisme a connu son apogée dans deux systèmes très différents du II^e siècle, celui de Basilide et celui de Valentin.

Basilide

Nous ne savons pas grand-chose de la personne et de la vie de Basilide. Clément d'Alexandrie affirme (*Stromates* VII 106,6) qu'il a enseigné à Alexandrie au temps des empereurs Hadrien et Antonin le Pieux (117-161), ce que confirment d'autres sources. Toutes les autres données restent incertaines. Son œuvre comportait un commentaire de l'Évangile en 24 livres – sans que nous sachions de façon certaine quel Évangile il a commenté –, ainsi que des psaumes ou des odes. Origène prétend (*Homilia 1 in Lucam*) qu'il a rédigé son propre évangile.

Nous ne pouvons pas davantage nous faire une idée claire du système doctrinal de Basilide : des auteurs chrétiens en parlent de façon très diverse et nous ne savons pas s'ils renvoient à des parties différentes d'un même système ou s'il s'agit de présentations concurrentes. Clément, dont le témoignage est habituellement considéré comme fiable (*Stromates* IV 81-83) critique la doctrine de Basilide selon laquelle la souffrance de l'homme aurait toujours son origine dans sa propre faute. Même s'il ne s'est pas rendu activement coupable, n'en demeure pas moins sa tendance naturelle au péché. Les enfants qui souffrent « innocemment », les martyrs et le Christ lui-même ont donc souffert en raison de cette tendance. Le martyr purifie du péché et même de la propension au péché : il faut donc le considérer comme un bienfait de Dieu, réservé à quelques rares élus.

La fiabilité de la présentation d'Hippolyte (*Refutatio* VII 20-27), en revanche, a donné lieu à de nombreuses controverses. Selon lui, Basilide enseignait une doctrine élaborée de l'émanation. Au commencement, il y avait le néant, Dieu lui-même étant le « non-étant » : pour créer le monde, il a d'abord créé un germe du monde, qui contenait toutes choses. Cette semence aurait donné naissance à trois filiations hiérarchisées, subordonnées, qui participent de moins en moins de la nature de Dieu et dont tous les efforts visent à retourner au Dieu pur. Tandis que les première et deuxième filiations ont réussi à retourner vers le Père, la troisième doit passer par une purification. Le tas de semences a donné naissance au « grand archonte », qui a créé le monde, puis à un second archonte, dont parlent les prophètes de l'Ancien Testament, et qui est le Dieu de l'Ancien Testament, d'Adam à Moïse. Pour la libération de la troisième filiation, l'Évangile est finalement arrivé dans le monde. Cet Évangile a éclairé Jésus, le fils du premier archonte, sur l'existence du Dieu Père. Par lui est libérée la troisième filiation et toute la création est ramenée vers le Père (ἀποκατάστασις).

D'autres sources, en revanche, parlent d'anges qui auraient créé les 365 cieux, et ce n'est pas le Christ qui serait mort sur la croix, mais Simon de Cyrène. Si les données dont nous disposons ne nous permettent pas de nous faire une idée très claire du système de Basilide, grâce à lui, le gnosticisme a en tout cas connu un tel apogée en son temps qu'il risquait de supplanter la doctrine chrétienne orthodoxe.

Valentin

Le deuxième grand gnostique de ce temps était Valentin. Nous sommes un peu mieux renseignés sur sa personne que sur celle de Basilide, mais nous connaissons surtout mieux son système. Originaire d'Égypte, il est arrivé à Rome vers 140, comme en témoignent Irénée (*Adversus haereses* III, 4,3) et Eusèbe (*Historia ecclesiastica* IV, 11,1). Il s'est détourné de

l'orthodoxie et a fondé sa propre école. Après 155, il s'est rendu en Orient, peut-être à Chypre. Il revient à Rome où il meurt peu après 160. Nous ne connaissons que quelques fragments de son œuvre, principalement à travers les écrits de Clément d'Alexandrie. Il était l'auteur d'homélies, de psaumes et de lettres. Hippolyte (*Refutatio* VI, 37, 7) nous a transmis un de ses hymnes. Aucun des écrits découverts à Nag Hammadi ne peut lui être directement attribué.

Les écrits des adversaires de la gnose nous renseignent cependant bien sur le système doctrinal de Valentin, tel que ses élèves l'ont conservé et perfectionné – encore que des chercheurs aient émis des doutes ces derniers temps, se demandant s'il s'agit là effectivement du système originel de Valentin. Les traits caractéristiques de son système sont les suivants : le *Plérôme*⁸ divin est constitué de trente éons appariés. Les quatre premières paires sont les plus importantes et forment l'*Ogdoade* primitive dont dérivent tous les autres éons. Le péché a détruit cette unité des *syzygies* (les paires), si bien qu'il revient à l'homme spirituel de s'unir à nouveau à son partenaire céleste. Le péché est le fait du dernier éon, la *Sophia*, en raison de son désir immodéré, de sa passion de connaître le Père éternel, inconnu, ce qui conduit à la dégradation de l'élément divin dans le monde. En même temps, le sauveur divin entreprend de libérer la partie divine qui conduit finalement à la réunion avec le *Plérôme*. Les hommes se répartissent en trois groupes : les pneumatiques, les psychiques et les hyliques. Les premiers sont complètement sauvés et unis au *Plérôme*, les deuxièmes ne sont sauvés que partiellement et les troisièmes périssent.

L'Église orthodoxe a réagi de deux façons à ces doctrines gnostiques d'autolibération par la connaissance, réservée à un petit nombre d'élus. Du point de vue institutionnel, elle s'est vue contrainte d'exclure ses adhérents, parce que leur théologie mettait en danger les fondements mêmes de la foi chrétienne : le Dieu de l'Ancien Testament, créateur du monde et Père de Jésus-Christ, le salut de l'homme grâce à la mort sacrificielle du Christ et l'appel de tous au salut. La controverse littéraire antignostique a démasqué la fausseté de la doctrine et a développé, par ailleurs, de façon plus positive, une « véritable gnose » du christianisme, à savoir l'incorporation du progrès de la connaissance rationnelle et philosophique au sein de la foi dans la théologie biblique et traditionnelle de l'Église. Les principaux représentants de la première orientation dans l'Église de langue grecque des II^e et III^e siècles furent Irénée de Lyon et Hippolyte de Rome, l'autre tendance étant représentée par les premiers

8. Πλήρωμα, la « plénitude », αἰών, le « temps », ὀγδοάς, l'« ogdoade », la « huitaine », συζυγία, la « paire », σοφία, la « sagesse », πνεῦμα, l'« esprit », ψυχή, l'« âme », ὕλη, la « matière ».

grands théologiens de l'école d'Alexandrie, Clément et Origène. Mais il leur revenait aussi de lutter contre quelques autres hérésies influentes des II^e et III^e siècles : Marcion, le montanisme et le monarchianisme.

B. Marcion

L'œuvre de Marcion, les *Antithèses* (entre l'Ancien Testament et le Nouveau), ainsi que les écrits de ses disciples immédiats sont perdus : nous ne connaissons donc sa personne et sa doctrine qu'à travers les écrits de ses adversaires, surtout Irénée, Tertullien, Hippolyte et Clément d'Alexandrie. Marcion était originaire de la ville de Sinope, sur la côte sud de la mer Morte. Selon Épiphane (*Panarion* XLII, 1), son père, évêque de la ville, l'aurait excommunié parce qu'il aurait violé une vierge, mais il faut peut-être voir là une légende postérieure destinée à discréditer l'hérétique. D'autres sources et interprétations font plutôt état de controverses dogmatiques qui auraient motivé l'excommunication. Sur ce, en 138, Marcion arrive à Rome où il est reçu par la communauté chrétienne, mais il est à nouveau excommunié en juillet 144 en raison de ses doctrines non orthodoxes. Il fonde alors sa propre Église qui, selon Justin (*I Apologia* 25, 6), connaît déjà une grande extension dix ans plus tard déjà et a subsisté jusqu'au V^e siècle. Marcion est sans doute mort aux environs de 160.

Son erreur théologique procède d'un dilemme difficilement soluble et d'une conviction d'abord parfaitement orthodoxe : comment le Dieu bon, que nous fait connaître Jésus-Christ, peut-il s'identifier avec le Dieu juste, prompt à châtier, tel qu'il apparaît dans l'Ancien Testament ? En absolutisant le Dieu bon, Marcion ne parvient pas à l'identifier avec le Dieu qui châtie : il récuse donc l'identité des deux, ainsi que tout l'Ancien Testament et tous les passages du Nouveau qui s'y réfèrent. Sa Bible se réduit ainsi à l'Évangile de Luc et aux lettres de Paul (à l'exclusion de la lettre aux Hébreux et des lettres pastorales), elles-mêmes amputées en conséquence. Ce choix a pour conséquence théologique que le monde et l'homme n'ont pas été créés par le Dieu bon, mais – comme dans la gnose – par un démiurge. Il faut donc rejeter ce monde, en même temps que le démiurge qui l'a créé, et le salut exige un éloignement du monde, dans une ascèse et un isolement très stricts. Marcion va jusqu'à refuser l'absorption de vin, y compris dans la messe (alors qu'il reprend par ailleurs les rites liturgiques de l'Église), ainsi que le mariage et la procréation.

Du fait de cette rupture entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le Christ ne nous libère pas du péché d'Adam, mais apporte au monde le message du Dieu bon, qu'il ne connaissait pas jusque-là, Dieu bon qui

n'a rien à faire avec le monde. Mais il suffit dès lors de reconnaître au Christ une apparence de corps : Marie n'a pas réellement donné naissance au Christ, puisque cette entrée dans le monde aurait souillé le Fils de Dieu.

Les Pères ont compté Marcion parmi les gnostiques et certains traits isolés de sa doctrine vont effectivement dans ce sens, surtout la démarcation entre les deux dieux, le rejet du monde et le rôle du Christ comme médiateur de la connaissance salvatrice. Mais d'autres éléments de sa doctrine sont totalement étrangers au gnosticisme, comme la fondation d'une Église qui leur soit propre. Il convient donc de considérer Marcion comme un phénomène indépendant du gnosticisme. En récusant l'Ancien Testament et en constituant son propre canon scripturaire, il a certainement contribué à la constitution définitive du canon du Nouveau Testament, bien qu'elle n'ait pas eu lieu à cause de lui.

C. Le montanisme

Le mouvement qui porte aujourd'hui le nom de « montanisme » s'était d'abord dénommé très justement « la prophétie », conformément à sa tâche principale. Ce sont ses adversaires qui en ont fait « la nouvelle prophétie », pour signifier qu'elle s'était coupée de la tradition de l'Église ; ce sont eux aussi qui l'ont appelée « montanisme », du nom de son fondateur, ou encore « hérésie des Phrygiens », du nom du lieu où elle a pris naissance. En 170, dans son village natal d'Ardabau, en Phrygie, Montan s'est déclaré lui-même le porte-parole du Paraclet promis dans l'Évangile (Jn 14, 26 ; 16, 7), qui doit maintenant conduire toute la chrétienté dans la vérité plénière. Deux prophétesses, Prisc(ill)a et Maximilla, se joignent à lui, dont on rapporte indirectement une série d'oracles, mais pas d'œuvre originale. C'est pourquoi notre connaissance du montanisme repose surtout sur les écrits dirigés contre lui (surtout ceux d'Eusèbe et d'Épiphane), sur les actes des synodes et sur les écrits montanistes de Tertullien.

Si l'on fait abstraction de l'attitude présomptueuse récusée également par Tertullien, Montan entendait répondre à un problème très pressant de l'Église du II^e siècle. L'attente du retour proche du Messie et l'enthousiasme des premières communautés, qui avaient trouvé leur expression dans les prophètes et ceux qui parlaient au nom de l'Esprit, avaient considérablement décru et commençaient à faire place à une Église institutionnelle. Montan et ses disciples voulaient ressusciter cet enthousiasme, en annonçant à nouveau la fin du monde proche et en appelant les chrétiens à s'y préparer en se détournant du monde. Aussi recommandaient-ils un jeûne rigoureux, le célibat et la continence sexuelle, la géné-

rosité dans le don d'aumônes et l'aspiration au martyre, même si, avec le temps, ces exigences se sont adoucies, en limitant les jours de jeûne et en ne récusant que le remariage. Maximilla annonçait la descente de la Jérusalem nouvelle à Pepuza ou à Tymion, en Phrygie, et ce immédiatement après sa mort.

Dans la mesure où, ce faisant, le montanisme poursuivait des objectifs éminemment ecclésiastiques, il ne fut pas immédiatement reconnu comme hérétique ou condamné comme tel. Vers 177, les martyrs de Lyon envoyèrent même Irénée à Rome, avec une lettre, pour qu'il intervienne en faveur des montanistes. Mais, à la longue, on ne pouvait manquer de reconnaître les conséquences néfastes du rigorisme montaniste, notamment l'autorité des seuls prophètes, qui écartait celle des ministres et de la hiérarchie ecclésiastiques, les exigences rigoristes imposées à tous les chrétiens qui en excluaient beaucoup de l'intention salvifique universelle de Dieu, ainsi que le déni de l'autorité de l'Écriture sainte face aux prophètes. Aussi les premiers synodes de l'Église antique que nous connaissons, à la fin du II^e et au début du III^e siècle, condamnèrent-ils le montanisme comme hérétique.

Certes, la mort de Maximilla en 179, non suivie de la fin du monde, avait porté un rude coup à l'attente de la Jérusalem nouvelle, mais le montanisme se concentra entièrement sur ses exigences morales rigoristes et s'établit solidement en Occident à partir de 200, surtout parce que Tertullien se rallia aux idées de la secte. Par la suite elle disparut progressivement, même si l'on peut en retrouver des traces en Orient jusqu'au IX^e siècle.

D. Le monarchianisme

Le concept de monarchianisme, que Tertullien fut le premier à utiliser (*Adversus Praxean* X, 1), ne désigne pas un système ou une école théologique homogène, mais englobe tous les mouvements qui proclament la stricte *monarchia* (μόνος, « seul », ἀρχή, « fondement », « principe ») de Dieu, c'est-à-dire que Dieu est l'unique et indivisible fondement de l'univers – héritage du monothéisme juif et défense contre le polythéisme païen et les conceptions gnostiques qui risquaient de faire du Père et du Fils deux divinités séparées. Dans sa forme modérée, orthodoxe, ce monarchianisme contribua puissamment à la définition du Fils comme consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père, au concile de Nicée (325). Mais dans la mesure où il interprétait de façon rigoureuse l'unité de Dieu, faisant ainsi fi de l'autonomie du Fils à l'égard du Père, il tombait dans l'hérésie.

Le monarchianisme hérétique prit forme dans différents mouvements qui sont tantôt désignés d'après leur théologie, tantôt d'après leurs prin-

cipaux représentants. Du point de vue théologique, on peut en distinguer deux variantes principales :

a) l'*adoptianisme* qui essaie de préserver l'unité de Dieu en posant que le Christ est né et a grandi comme simple homme. C'est seulement lors du baptême dans le Jourdain, voire après la résurrection, que Dieu le Père en a fait son Fils, en raison de ses mérites. Cet adoptianisme remonte à un tanneur byzantin du II^e siècle, du nom de Théodote ; il sera repris plus tard par Paul de Samosate (vers 260-270) et peut-être par Photin de Sirmium (milieu du IV^e siècle), mais il n'a pas remporté grand succès ;

b) le *patripassianisme* (*pater*, « père », *passio*, « souffrance ») ou *modalisme* (*modus*, « art et manière »). Il ne voit dans le Père et dans le Fils que deux modes d'apparition différents de l'unique Dieu, si bien que le Père lui-même souffre sur la croix en la personne du Fils. Cette variante du monarchianisme fut introduite à Rome à la fin du II^e siècle par Noët de Smyrne, qui fit déjà l'objet de la critique d'Hippolyte (fragment *Contra Noetum*). Sabellius le fit sien à Rome et le porta en Égypte, au milieu du III^e siècle (sabellianisme). Au début du III^e siècle, Praxeas le répandit en Afrique du Nord, occasion, pour Tertullien, de rédiger le premier traité théologique trinitaire fondamental de l'époque des Pères, l'*Adversus Praxean*. Au IV^e siècle, nous le retrouvons en Asie Mineure, dans la théologie de Marcel d'Ancyre.

2. RÉPONSES ORTHODOXES

A. Irénée de Lyon

Nous ne connaissons de la vie d'Irénée que quelques rares éléments, à partir de ses œuvres et des données qu'Eusèbe en a tirées (*Historia ecclesiastica* V, 3-25). Originaire d'Asie Mineure, il a entendu, dans sa jeunesse, Polycarpe de Smyrne, et, comme bon nombre de membres de la communauté de Lyon, il est venu en Gaule en suivant les voies commerciales de l'époque. Vers 177, la communauté de Lyon l'envoya comme presbytre à Rome, avec une lettre des martyrs de Lyon, pour conseiller à l'évêque Éleuthère (vers 174-189) de rester en communauté ecclésiale avec les montanistes (cf. chap. IV. A. 3). Peu après son retour, Lyon le choisit pour succéder à son évêque Pothin, mort martyr (cf. 2^e partie, chap. I. IV. 2. A). Il est question d'une deuxième lettre de conciliation d'Irénée pendant la controverse pascalle sous l'évêque Victor de Rome (vers 189 - vers 199). En se réclamant de l'évêque Polycarpe, qui s'était séparé en paix d'Anicet, l'évêque de Rome, en dépit de leurs divergences quant à la date de Pâques, il intervient pour que ne soit pas mise à exécution la menace d'excom-

munication des quartodécimans, mais que soit maintenue la communauté ecclésiale avec eux (cf. 1^{re} partie, chap. II. I. 3.). Irénée est sans doute mort vers 200, mais Jérôme est le premier à rapporter qu'il serait mort martyr (*Commentarii in Isaiam* 17, 64).

Eusèbe connaît encore toute une série d'œuvres d'Irénée et nous en transmet aussi quelques fragments, mais deux de ses œuvres seulement sont parvenues jusqu'à nous : son œuvre principale, la *Pseudo-Gnose démasquée et réfutée*, traditionnellement appelée *Adversus haereses*, et l'*Epideixis*, la *Démonstration de la prédication apostolique*.

Adversus haereses

Le titre du volumineux traité, « Dévoilement (ἐλεγχος) et réfutation (ἀνατροπή) de la pseudo-gnose », en cinq livres, rédigé vers 180, en langue grecque, mais que nous ne connaissons que dans une traduction latine du III^e ou du IV^e siècle et à travers des fragments grecs, arméniens et syriaques, définit très bien l'objectif et la structure du traité. Il est surtout dirigé contre la gnose valentinienne et contre toutes les hérésies qui l'ont précédée, précurseurs de cette gnose aux yeux d'Irénée. Il lui récuse fondamentalement le droit de s'appeler « gnose », puisque la seule connaissance vraie et complète de la foi est celle que le Christ a transmise aux apôtres, consignée par eux dans les écrits du Nouveau Testament. Les livres secrets dont se réclament les gnostiques, voire une connaissance relevant d'une inspiration personnelle, ne peuvent qu'être fondamentalement erronés et hérétiques. Une critique approfondie (dans les livres I et II) du système de cette « gnose » doit mettre en lumière sa fausseté, de façon si convaincante que ses adeptes devront en fin de compte s'avouer vaincus, parce qu'ils ne trouveront pas de réponse raisonnable aux questions et objections d'Irénée. La réfutation en bonne et due forme de la gnose, qui s'avère ainsi erronée, fait place (livres III-V) à la démonstration et à l'exposé positif de la vraie gnose, c'est-à-dire de la foi chrétienne orthodoxe traditionnelle.

Le livre I s'ouvre ainsi sur la présentation du système du gnostique Ptolémée (I-I), pour lui opposer ensuite la foi univoque de l'Église et la *regula veritatis* (X-XXII) et présenter les précurseurs et élucider les origines du valentinisme (XXIII-XXXI). Le livre II réfute, dans une première partie (I-XI), la thèse valentinienne fondamentale d'un plérôme auquel serait subordonné le Dieu de la création, car ce serait renier et le monothéisme chrétien et le concept même de Dieu. Des événements qui se situeraient en dehors du Dieu unique lui dicteraient logiquement des limites. La deuxième partie (XII-XIX) traite des éons, de l'idée des semences et de la souffrance de la sagesse. La troisième partie (XX-XXVIII) réfute les spéculations mathématiques des valentiniens, et la quatrième (XIX-XXX), leur

eschatologie. La cinquième partie (XXXI-XXXV), enfin, aborde un certain nombre de thèses non valentiniennes du gnosticisme.

Au terme d'une longue introduction sur le contenu de vérité exclusif et englobant des Saintes Écritures (I-V), qui ne sont conservées que dans la tradition de l'Église, la première partie du troisième livre (VI-XV) démontre que le Dieu de la création est le seul existant, la deuxième partie (XVI-XXIII) présente le Christ comme son fils et le sauveur de la création, dans la réalité de son incarnation. Les chapitres XXIV-XXV concluent en récapitulant l'introduction et en mettant en garde contre le rejet du message de l'Église. Le livre IV continue la présentation fondamentale de la théologie catholique, en mettant en lumière l'unité et la complémentarité de l'Ancien et du Nouveau Testament, fondées sur les paroles de Jésus lui-même (I-XIX), en dégagant le sens de l'Ancien Testament comme prophétie du Nouveau (XX-XXXV), et en montrant comment les paraboles témoignent de cette unité (XXXVI-XLI). Le livre V conclut cette œuvre volumineuse en abordant trois autres thèmes fondamentaux de la doctrine de la foi chrétienne : la résurrection des morts d'après les lettres de Paul (I-XIV) ; l'identité du Dieu créateur avec le Père de Jésus-Christ, comme il ressort de la guérison de l'aveugle-né, de la crucifixion et de la tentation du Christ (XV-XXIV) ; une nouvelle preuve de l'identité du créateur et du Père en partant des énoncés eschatologiques de la Bible (XXV-XXXVI).

H.-J. Jaschke (*TRE* 16, p. 266) appelle Irénée le « fondateur de la dogmatique » et ce n'est sans doute pas exagéré. *Adversus haereses*, à l'occasion de problèmes contemporains, présente pour la première fois un système théologique d'ensemble qui, dans bien des domaines, reste un modèle pour l'avenir où son influence sera grande. Même si à l'époque d'Irénée il n'y avait pas encore de canon du Nouveau Testament officiellement reconnu, universellement obligatoire, et si nous ne savons pas exactement dans le détail quels livres il considérait comme canoniques, son argumentation nous permet de conclure qu'à ses yeux ce canon était déjà solidement fondé, et qu'il en excluait les livres gnostiques, considérés comme apocryphes. Le Nouveau Testament constitue le fondement exclusif de la foi véritable parce que les apôtres y ont consigné la vérité pleine et entière qu'ils avaient directement entendue de la bouche du Christ, sans rien en retrancher. La tradition fidèle de l'Église de Rome, dans la succession ininterrompue de ses évêques, successeurs des apôtres, est seule à pouvoir garantir qu'au cours du temps cette vérité originelle a été transmise sans erreur : pour faire la preuve de cette succession, Irénée est le premier à établir une liste ininterrompue des évêques de Rome depuis Pierre (*Adversus haereses* III, 3, 3). Les critères des Églises orthodoxes sont le *canon veritatis*, la *regula fidei* – ce sont, là aussi, des concepts introduits par Irénée – qui font défaut aux gnostiques. Cette *regula fidei* se détermine

à travers le message de l'Écriture sainte, la foi du baptême et la confession de foi dans la communauté avec l'Église de Rome. « Car c'est avec cette Église, en raison de sa plus puissante autorité de fondation, que doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles qui proviennent de partout, elle en qui toujours, par ceux qui proviennent de partout, a été conservée la Tradition qui vient des Apôtres » (*Adversus haereses* III, 3, 2). Ce faisant, Irénée établit des critères de vérité théologique et ecclésiale, fonde une ecclésiologie et une théologie de la primauté, toujours valables.

L'une de ses définitions christologiques trouvera aussi un écho des siècles durant : la description de l'union des deux natures dans le Christ en « un et le même » (εἰ καὶ ὁ αὐτός). Elle ne sera remplacée que par la formule qui s'imposera à partir d'Augustin, « *Christus una persona* ». Sa théologie très pertinente de l'incarnation, descente de Dieu en vue de la montée de l'homme, marquera aussi les siècles suivants sous diverses formulations nouvelles : « L'homme de Dieu est devenu Fils de l'homme pour que, par lui, nous accédions à la filiation divine » (*Adversus haereses* III, 16, 3).

L'*Epideixis*

Son écrit nettement moins volumineux, *La Démonstration de la prédication apostolique*, ne nous est connu que dans une version arménienne des années 575-580, qui n'a été découverte qu'en 1904, cependant que l'on connaissait son existence par l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe (V, 26). Il s'agit d'un résumé de la théologie d'Irénée, adressé à un certain Markian, contre toutes les doctrines erronées de son temps. Après l'adresse et une brève introduction (I-III), nous trouvons, dans une première partie, une théologie de l'histoire du salut : Dieu et la création (IV-XVI), le péché de l'homme et la miséricorde de Dieu (XVII-XXX), ainsi que l'accomplissement du salut par Jésus-Christ (XXXI-XLII). La seconde partie entend établir la vérité de l'histoire du salut à partir de la révélation de l'Écriture sainte : la préexistence et l'incarnation du Fils de Dieu (XLIII-LI), l'accomplissement des prophéties relatives à Jésus (LII-LXXXIV) et la présentation du christianisme comme accomplissement des prophéties messianiques (LXXXV-XCVII). Les chapitres XLVIII-C s'achèvent sur des exhortations à vivre de la foi et à résister à l'hérésie.

L'*Epideixis*, à la différence de l'œuvre principale d'Irénée, est donc une brève présentation de la doctrine de foi chrétienne, sur arrière-fond de gnosticisme, certes, mais sans réfutation directe de cette hérésie. « Le traité d'Irénée se donne pour tâche d'exposer ce qui relève aujourd'hui de la théologie fondamentale. Il a un caractère apologétique, non seulement

dans le sens d'une réfutation des adversaires, mais aussi dans le sens d'un fondement rationnel de la foi comme telle » (Weber, dans *BKV* 4, XIV).

B. Hippolyte de Rome

Hippolyte est le dernier des Pères de l'Église occidentaux à rédiger ses œuvres en langue grecque. Après lui, le latin deviendra la langue littéraire exclusive en Occident, même si la connaissance du grec, voire le bilinguisme, subsiste jusqu'à la fin du IV^e siècle. Ainsi qu'il ressort de ses œuvres, Hippolyte vécut sous les pontificats des évêques Victor à Pontianus (vers 189-235), à Rome, d'abord comme presbytre, puis, comme il l'affirme lui-même (*Refutatio* pr. 6 ; IX, 12, 21) après la mort de l'évêque Calixte (222), comme évêque (à partir de 217 ?). Si l'on accepte cette donnée comme véridique, il aurait été un anti-évêque, en raison, peut-être, des polémiques qui l'opposaient à l'évêque Calixte. Étant notamment lui-même un adversaire farouche de Noët et de Sabellius, il reprochait à Calixte d'être monarchianiste, ce dernier l'accusant en retour d'être dithéiste. Calixte, par ailleurs, prônait une pratique de la pénitence plus tolérante, avec réadmission aux sacrements, tandis qu'Hippolyte se montrait bien plus intransigeant.

Le schisme dura jusqu'en l'an 235, quand l'empereur Maximin le Thrace, dès son accession au pouvoir, exila les deux évêques, Pontianus et Hippolyte, en Sardaigne. Ils y moururent tous deux, après s'être toutefois manifestement réconciliés, tout comme les partis romains, sous l'évêque Antherus (235-236), puisque l'évêque Fabien (236-250) a transféré leurs deux corps à Rome, où il les enterra le même jour (13 août) et que l'Église les vénère tous deux comme des saints. En 1973, sous la basilique de l'Isola Sacra près de Fiumicino, P. Testini a peut-être trouvé le sarcophage d'Hippolyte, dans lequel il aurait été transféré plus tard, à partir de sa première sépulture sur la *via Tiburtina*.

En 1551, on découvrit à Rome une statue en marbre décapitée, représentant un homme assis sur une chaire, sur le socle de laquelle est gravée une liste incomplète des œuvres d'Hippolyte, ainsi que son *Canon pascal*. Voyant là une représentation d'Hippolyte, on lui rajouta une tête d'homme. Mais, d'après M. Guarducci, il s'agirait de la représentation d'une philosophe grecque, la statue étant une copie des débuts du II^e siècle, reproduisant les statues de femmes philosophes assises, comme celle de Lampsakos (Lampsaque), par exemple. Conservée dans le musée du Latran jusqu'en 1959, elle a été placée sur l'ordre de Jean XXIII au bas de l'escalier de la Bibliothèque vaticane.

Hippolyte fut un écrivain fécond, dont nous possédons, entre autres, un commentaire complet du Cantique des cantiques (dans une traduction

en géorgien ancien), un commentaire du livre de Daniel, ainsi qu'une *Chronique de l'histoire du monde* jusqu'en 234/235. Il doit cependant son importance exceptionnelle pour l'histoire de l'Église et pour la patrologie à ses deux œuvres principales, la *Réfutation de toutes les hérésies* et la *Tradition apostolique*. P. Nautin a émis l'hypothèse que les écrits connus d'Hippolyte ne seraient pas tous de lui, mais seraient l'œuvre, pour une part, d'un autre auteur, que nous ne connaissons pas par ailleurs, du nom de Josèphe ou de Josippe. Mais cette thèse n'a guère convaincu jusqu'à présent.

La *Refutatio omnium haeresium*

Dans la foulée de la grande œuvre antignostique d'Irénée, *Adversus haereses*, qu'il utilise d'ailleurs, ainsi qu'une série d'autres sources, Hippolyte a rédigé une *Réfutation de toutes les hérésies* en dix livres. Cette œuvre cherche surtout à démontrer que les gnostiques ne sont que des plagiaires de la philosophie et de la mythologie grecques, qu'ils n'ont donc rien à voir avec le dépôt de la foi chrétienne. C'est pourquoi les livres I-IV présentent un large panorama de toute la philosophie grecque et hellénistique, des présocratiques aux contemporains d'Hippolyte, pour permettre au lecteur de faire la comparaison avec les hérésies gnostiques exposées dans les chapitres V-IX, avec leurs précurseurs et ceux qui leur sont apparentés. Le livre X offre un bref résumé de l'ensemble de l'œuvre (*Épitomé*).

Sa présentation sous forme de compendium a valu à cette œuvre et à sa transmission une histoire singulière. Le livre I transmis très tôt de façon séparée, comme manuel de philosophie, sous le titre *Philosophumena*, a été redécouvert en 1701 et attribué à Origène. Les livres II, III et le début du chapitre IV sont perdus, mais nous pouvons déduire leur contenu de ce qui précède et de ce qui suit, notamment en ce qui concerne les cultes à mystères et les mythologies des Grecs et d'Asie Mineure. Les livres IV-IX ont été retrouvés en 1842, d'abord attribués également à Origène, mais, à partir de 1851, on a restitué l'ensemble de l'œuvre à Hippolyte.

La *Traditio apostolica*

La *Tradition apostolique* d'Hippolyte, qui date des environs de 215, n'est souvent pas traitée sous son nom, mais dans le cadre des autres ordonnancements ecclésiastiques antiques (*Didachè*, *Didascalia Apostolorum*), parce qu'elle est perdue sous sa forme originelle et qu'elle n'est connue qu'à partir de diverses versions coptes, arabes, éthiopiennes et latines découvertes au XIX^e siècle. C'est pourquoi son attribution à Hippolyte ne fait toujours pas l'unanimité. Mais on peut partir de l'hypothèse qu'en dépit de toutes leurs différences, ces diverses versions renvoient à

un même et unique texte source, que G. Dix (1937) et B. Botte (1963) ont reconstruit autant que possible. Ce texte représente, après la *Didachè*, le plus important témoignage sur la vie communautaire et la liturgie de l'Église antique : rite du choix et de l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres, prières pour le repas eucharistique, ainsi que les charges et les services confiés aux veuves, aux lecteurs, aux vierges, aux sous-diacres et aux guérisseurs. On y reconnaît les services et états officiellement mandatés par l'Église, dont le déploiement était bien plus riche qu'aujourd'hui. Suivent les procédures d'initiation dans la communauté – candidature, catéchuménat, rite baptismal, confirmation et eucharistie – mais aussi une liste détaillée des professions moralement répréhensibles ou liées au culte des dieux païens, qu'il ne sied plus à un chrétien d'exercer (patron de bordel, prostituée, acteur, gladiateur, astrologue, par exemple). L'ouvrage s'achève sur les règles présidant à d'autres célébrations liturgiques : agapes, jeûne, funérailles, heures des prières quotidiennes, catéchèse et signe de la croix.

V. LES DÉBUTS DES ÉCOLES CHRÉTIENNES

Quand on parle d'écoles dans l'Antiquité, il faut d'abord établir une différence fondamentale – nonobstant d'autres différences, dans le secteur chrétien et non chrétien – entre l'école dans le sens d'un établissement d'enseignement et l'école, dans le sens figuré, d'école de pensée, mouvement ou groupe se réclamant d'une orientation déterminée commune. La formation hellénistique romaine à trois niveaux commençait à 6 ou 7 ans avec l'enseignement élémentaire de la lecture, de l'écriture et du calcul, auprès d'un précepteur ou dans l'école élémentaire du *litterator/ludi magister* (γραμματής). Suivait la fréquentation du *grammaticus*, qui enseignait le premier des « sept arts libéraux », la grammaire, c'est-à-dire les fondements de la langue, à partir des œuvres littéraires les plus importantes de l'Antiquité, surtout Homère et Virgile. Le *rhetor* continuait la formation dans les six autres disciplines : dialectique, rhétorique, arithmétique, musique, géométrie et astronomie. Jusque-là, les acquis scolaires de tous les hommes cultivés de l'Antiquité étaient identiques. Bien que certains Pères de l'Église (Tertullien, par exemple) se soient plaints que les enfants des chrétiens apprennent dans ces écoles les mythes païens inutiles, voire néfastes, le christianisme n'a cependant jamais eu dans l'Antiquité ses propres écoles de formation générale. La formation littéraire uniforme constituait le soubassement de toutes les professions faisant appel à la

culture, qui supposaient toutes une excellente maîtrise de la langue : *rhetor* (enseignant), avocat et politicien. Au-dessus, il y avait « l'école supérieure » de la pensée et de la compréhension du monde, la philosophie – et c'est là que se différençait le concept d'école. On pouvait suivre l'enseignement d'un philosophe (ainsi l'école de philosophie la plus célèbre et la plus importante était l'Académie platonicienne d'Athènes, qui dura de 387 av. J.-C. à 529 ap. J.-C. – ce qui lui vaut sans doute un record de longévité dans toute l'histoire du monde –, et que fréquentèrent des Pères de l'Église éminents comme Basile le Grand et Grégoire de Nazianze), mais on pouvait aussi faire sienne une orientation de pensée philosophique (« école ») sans cette fréquentation.

Dans la sphère chrétienne se développèrent au cours du III^e siècle des écoles épiscopales destinées à enseigner aux catéchumènes les fondements de la foi chrétienne. Le premier établissement d'enseignement de ce type dont nous ayons connaissance était dirigé par Origène, à Alexandrie, à partir de 217. Avant et à côté de ces écoles institutionnelles il y avait des maîtres et des « philosophes » chrétiens libéraux (Justin, par exemple) autour de qui se pressaient, à la manière des écoles philosophiques profanes, des élèves chrétiens et non chrétiens : leur objectif était, pour une part, de convertir, pour une part de comprendre la foi plus en profondeur, mais toujours de réfléchir sur le sens et la pratique du monde et de la vie. N'oublions pas qu'une religion qui se réclame de la raison, comme le christianisme, rentrait, pour l'homme de l'Antiquité, dans la catégorie de la « philosophie », dans le sens d'un système d'explication du monde et de conduite de la vie.

Les « écoles de philosophie » chrétiennes des grands centres culturels, constituées habituellement sans mandat épiscopal spécifique, où des chrétiens cultivés se retrouvaient en assez grand nombre et où ils disposaient, pour leurs études, de grandes bibliothèques, prirent une importance particulière. Vers 180, à Alexandrie, un Sicilien du nom de Pantainos réunit des élèves autour de lui ; de même, peut-être de son vivant encore, Clément d'Alexandrie, puis Origène. Quand ce dernier, en 230, se brouilla avec l'évêque d'Alexandrie, il fonda une nouvelle école à Césarée de Palestine, avec l'agrément de l'évêque du lieu. Cette école aura une grande influence au IV^e siècle. Quant à « l'école d'Antioche », il ne s'agissait pas, dans une première phase, à partir de 260, d'une institution, mais d'une théologie se réclamant de Lucien d'Antioche, qui exerça une forte influence sur l'école d'Édesse qui remonte au début du III^e siècle. Diodore de Tarse fut le premier à fonder un établissement d'enseignement, qui connut son apogée, sous sa direction, puis sous celle de ses disciples, au IV^e siècle.

Les écoles « alexandrine » et « antiochienne » prirent aussi de l'import-

tance, du fait de leurs méthodes exégétiques, puis, à partir du IV^e siècle, dans le cadre des controverses trinitaires et christologiques. Dans leur explication de l'Écriture, les Antiochiens attachaient une importance particulière au sens historique, littéral (sans pour autant se limiter à ce sens). Les Alexandrins, en revanche, cultivaient à plaisir les sens allégoriques, moraux et anagogiques de l'Écriture : ils cherchaient donc à découvrir dans les écrits bibliques un sens plus profond, caché. Cette recherche va de pair avec la conception du christianisme comme représentant la « véritable gnose », qui n'a pas besoin de livres secrets ésotériques, mais qui découvre les mystères dans les écrits transmis par la tradition, reconnus par l'Église. En matière de dogme, les Antiochiens étaient davantage portés à mettre en lumière les différences entre Dieu et le Christ (« christologie de la séparation »), tandis que les Alexandrins soulignaient davantage l'unité dans trois personnes en Dieu et des deux natures dans le Christ (« christologie unitaire »). Cette différenciation des écoles, dans leurs grandes lignes, ne représente qu'un repère définissant une orientation fondamentale. Il ne faudrait pas la systématiser et la rigidifier : dans le détail, il faut soigneusement examiner et apprécier chaque énoncé de l'une ou l'autre de ces « écoles ».

1. PHILON D'ALEXANDRIE

L'Alexandrin juif Philon (20 av. J.-C.-42 ap. J.-C.) avait déjà jeté les premiers fondements de l'exégèse alexandrine dès avant le christianisme. Dans la ligne de la vision du monde platonicienne et stoïcienne, selon laquelle le monde visible n'est que l'image du monde réel des idées, il a découvert, derrière le sens littéral de l'Écriture sainte (de l'Ancien Testament) le sens plus profond, le sens spirituel. Il suivait en cela l'exégèse profane d'Homère et d'autres poètes et mythes, telle qu'on l'enseignait dans les écoles. À la lumière de la philosophie éclairée, ces auteurs et ces mythes ne pouvaient plus être compris littéralement : les explications allégoriques découvrent donc le sens plus profond, philosophique et moral. Philon alliait ainsi la philosophie et la formation hellénistiques avec l'exégèse et la théologie juives – la ville cosmopolite d'Alexandrie, creuset de l'hellénisme, qui abritait en même temps la plus importante communauté de la diaspora juive dans l'Empire romain, se prêtant particulièrement bien à cette alliance, ainsi qu'en témoigne, dès le II^e siècle av. J.-C., la traduction en grec de l'Ancien Testament hébreu (*Septante*).

On attribue environ soixante œuvres à Philon, surtout des commentaires du Pentateuque et des écrits philosophiques, qu'ont connus et utilisés Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nysse, Ambroise et

Jérôme, et dont l'influence s'est étendue à nombre d'autres Pères de l'Église. Eusèbe et Jérôme soulignaient à ce point l'importance de Philon pour le christianisme qu'ils en parlaient comme d'un chrétien. Il représente l'exemple le plus éminent de la reprise d'une théologie juive dans le christianisme, et ce non en raison d'une commune origine sémitique, mais en raison d'une culture hellénistique commune – une question posée par l'étude du « judéochristianisme » à laquelle on n'a vraiment commencé à s'intéresser qu'à une époque récente.

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Titus Flavius Clemens est né vers 140-150 à Athènes ou à Alexandrie et il a bénéficié d'une formation philosophique auprès de différents maîtres en Grèce, en Italie du Sud, en Syrie, en Palestine et à Alexandrie, à la façon des philosophes itinérants de l'époque. Entre 180 et 190 environ, il s'établit à Alexandrie où il connaît l'enseignement de Pantainos et ouvre lui-même une école de philosophie. On a longtemps pensé qu'il s'agissait là d'une école de catéchuménat fondée par Pantainos à l'instigation de l'évêque, dont Clément aurait repris la direction, assurée par la suite par Origène. Aujourd'hui, on y voit plutôt une école philosophique chrétienne, comme celle de Justin à Rome, où l'on réfléchissait sur la foi en usant de méthodes philosophiques, mais où, en règle générale, on ne formait pas de catéchumènes, et qui ne relevait pas non plus d'un mandat explicite de l'Église. Clément est un jeune adulte quand il rejoint le christianisme et il n'est pas sûr qu'il ait jamais été ordonné prêtre. Au début de la persécution des chrétiens sous Septime Sévère, en 202/203, Clément fut contraint de quitter Alexandrie et il se rendit en Palestine (en Cappadoce ?) chez son ami Alexandre, le futur évêque de Jérusalem. Il y mourut avant l'année 215/216 comme il ressort d'une lettre d'Alexandre à Origène⁹.

Clément s'assigna pour tâche d'annoncer le christianisme à l'élite riche et cultivée d'Alexandrie : il le lui présente comme la religion du progrès, qui l'emporte sur toutes les autres. Pour ce faire, il s'aide de la philosophie platonicienne et stoïcienne qui pénètre tout son exposé et sa formulation. Il s'adresse aux païens cultivés qui cherchent à trouver un sens à leur vie,

9. P. NAUTIN, *Lettres et écrivains des II^e et III^e siècles* = *Patr.* 2 (1961), p. 138-141, exprime un certain nombre d'opinions personnelles : Clément aurait été prêtre, il n'aurait pas quitté Alexandrie en 202 à cause de la persécution, mais aurait été obligé d'en partir à une date ultérieure, impossible à déterminer, avant 215 – comme Origène, plus tard – en raison de démêlés avec l'évêque Démétrius ; il n'aurait pas séjourné en Cappadoce et la lettre serait à dater de l'année 230/231.

et aux chrétiens qui aspirent à une foi réfléchie, par-delà les pratiques de piété. Ses trois grands ouvrages, le *Protreptikos aux Hellènes*, le *Paidagogos* et les *Stromates*, présupposent un tel cercle de lecteurs. Nous ne connaissons pas avec précision la date de composition de ces œuvres. D'après la *Chronique* d'Eusèbe, Clément les a rédigées en 203, mais il s'était fait connaître dès 193. Ceci concorde avec le premier livre des *Stromates*, qui comporte un aperçu historique jusqu'à la mort de l'empereur Commode (192).

A. Le Protreptikos

Le *Protreptikos aux Hellènes* relève du genre littéraire des traités qui appellent à se convertir à la philosophie, tels que nous les trouvons chez Aristote, par exemple. L'ouvrage a pour objectif de convaincre les païens de se tourner vers le véritable Logos – dans son objectif et dans sa construction, il rappelle ainsi les apologètes. Une argumentation convaincante doit en effet commencer par présenter positivement la foi chrétienne : c'est pourquoi le premier chapitre esquisse un tableau d'ensemble du Christ, de l'économie du salut et de la rédemption comme premier témoignage de la signification du Logos pour l'homme. À titre de preuve de l'antiquité et de la vérité du christianisme, il fait appel aux philosophes et aux poètes grecs, qui auraient déjà ouvert la voie vers l'unique vrai Dieu. Il lui faut, ensuite, critiquer les convictions de foi et les cultes des païens, ce qui constitue l'essentiel des chapitres II-VII. Les chapitres VIII-XII, enfin, appellent, tout à fait dans la ligne de Platon, à la conversion parfaite au Logos, à la divinisation avec lui, qui s'est manifesté comme homme parmi les hommes et qui est le guide de chaque âme individuelle.

La culture et l'habileté dans l'argumentation de Clément transparaissent aussi dans l'élégance de son style, usant de tous les raffinements de la rhétorique, confinant parfois à la poésie, qui lui permet d'atteindre ses lecteurs cultivés. Si l'on se souvient de l'importance que le monde antique attachait à la rhétorique et au raffinement littéraire, combien Augustin lui-même fut d'abord rebuté par le style de la Bible, qui lui apparaissait barbare, on appréciera d'autant mieux à quel point un tel style était approprié au dessein de Clément, de proclamer la vérité du christianisme.

B. Le Paidagogos

Dès le début du *Pédagogue*, Clément définit les rôles du Logos : « Puisque tous trois se trouvent en l'homme : des dispositions de l'esprit, des actions et des mouvements de l'âme, le Verbe qui exhorte s'est vu assigner comme son domaine les dispositions de l'esprit ; (...) mais diriger toutes

les actions revient au Verbe qui conseille, et le Verbe consolateur guérit les mouvements de l'âme » (I, 1 1-2). Les trois livres du *Paidagogos* traitent dès lors des actions humaines, c'est-à-dire de l'éthique et de la morale, à la façon dont, dans la vie quotidienne, un esclave de la maison, le « pédagogue », conduisait les enfants à l'école et leur apprenait aussi la juste conduite à la maison, à titre de *repetitor*. Le *Paidagogos* s'adresse donc à des lecteurs déjà convertis au christianisme : à titre de deuxième étape dans l'école de la perfection, il faut maintenant leur apprendre la façon de vivre qui convient à un chrétien.

Le premier livre présente l'éducateur et les principes de l'éducation : l'objectif de l'éducation, l'amour que l'éducateur porte aux hommes, l'universalité de l'éducation, la récompense et le châtiment ; les livres II et III, dans le style de la diatribe, s'intéressent ensuite à des directives particulières concernant l'alimentation et la boisson, l'habitation, le sommeil, la communauté, la sexualité, les soins à apporter au corps, la propriété et bien d'autres détails de la vie quotidienne.

C. Les Stromates

Depuis l'édition princeps des œuvres de Clément par Pier Vittori (1550), on a souvent pensé que le *Protreptikos*, le *Paidagogos* et les *Stromates* constituaient une trilogie destinée à conduire à la foi. Le *Protreptikos* convertirait le non-croyant à la foi, le *Paidagogos* serait le maître de l'école élémentaire introduisant à la vie chrétienne authentique, tandis que dans les *Stromates*, la parole serait donnée au διδάσκαλος, le maître de la perfection. Mais le contenu et la structure des *Stromates* n'autorisent pas une telle lecture. Le titre même du livre, *στρομάτεις* (« patchwork »), renvoie au genre littéraire des *Hypomnemata* ou *Miscellanea*, c'est-à-dire à un écrit disparate, traitant des sujets les plus divers – Montaigne dira les « essais », Paul Valéry les « variétés ». Ainsi les *Stromates*, au lieu d'un exposé systématique de la vraie gnose, entremêlent les thèmes apologétiques, éthiques et pratiques. De même la description de la vie du vrai gnostique s'en tient le plus souvent à ce niveau.

Le premier livre, une partie des livres II et IV, ainsi que la fin du livre VII traitent de thèmes apologétiques à usage aussi bien externe qu'interne. La langue, la philosophie et la culture païennes auraient préparé le christianisme en copiant l'Ancien Testament, nettement plus ancien. La connaissance de la philosophie est utile d'une part pour y prélever la semence de la vérité, d'autre part pour savoir ce qu'il faut récuser. Contre les gnostiques Valentin et Basilide, Clément met en lumière les vertus du vrai gnostique et définit les véritables relations entre

foi et savoir. La fin du livre VII explique la naissance de doctrines erronées dans l'Église et décrit leurs erreurs.

Le livre III traite exclusivement d'éthique, notamment de la juste appréciation du mariage, entre les deux extrêmes du rejet et de la débauche. Les autres parties traitent du gnostique, mais le plus souvent à propos de questions d'éthique. Ses vertus primordiales sont la justice et l'amour, qui le conduisent dans toutes les tentations et difficultés de la vie, y compris dans la souffrance, la maladie et le martyre. Il n'y a pas de différence entre les sexes quant à la pratique de l'ascèse, la vie vertueuse et l'idéal d'une absence de passion (ἀπάθεια). Ils y sont pareillement appelés et en sont capables (livre IV). Le vrai gnostique accède à la connaissance de la foi, en passant par-delà les images et allégories de la révélation jusqu'à la connaissance de la vérité (livre V). Le vrai gnostique lutte contre le péché et les instincts (πάθη) ; par la foi et la vie vertueuse, il s'élève progressivement à la perfection, qu'il atteint dans la gnose et qui se traduit ensuite dans la vie quotidienne, dans l'agapê, l'ἀγάπη, la prière, le martyre, bref dans sa ressemblance à Dieu (θεοποίησις) (livres VI et VII). Dans cette théorie du vrai gnostique, tout comme dans son exégèse, Clément doit beaucoup à Philon d'Alexandrie qui a présenté cet idéal de façon semblable, même si c'est sous une forme encore moins élaborée.

L'organisation des *Stromates* paraît être l'effet du hasard, voire arbitraire. Méhat (*Étude*, 35-41) y reconnaît cependant, en se référant à *Stromates* I, 15, 2 et VI, 103, 1, une « ἀκολουθία physique », un ordre naturel, approprié, de la recherche de la vérité, que ne connaissent pas les hérétiques qu'il critique.

3. ORIGÈNE

Nous sommes mieux renseignés sur les détails de la vie d'Origène que sur ceux d'aucun auteur chrétien avant lui, grâce aux données circonstanciées d'Eusèbe (*Historia ecclesiastica* VI), de Jérôme (*De viris illustribus* 54 ; 62 ; *Epistula* 33 ; 44, 1) et de Photius (*Bibliotheca* 118), qui ont utilisé des œuvres perdues d'Eusèbe, grâce aussi au panégyrique d'un de ses disciples à Césarée, Grégoire le Thaumaturge. Né vers 185 dans une famille chrétienne d'Alexandrie, il a bénéficié, outre une formation approfondie selon le *curriculum* de son temps, d'une solide formation chrétienne. Quand son père Léonides meurt martyr, victime de la persécution de Septime Sévère, en 201, sa mère ne peut le retenir dans son ardeur juvénile, qui le faisait courir au martyre, qu'en cachant ses vêtements, le confinant ainsi à la maison. Ce trait de caractère, ce zèle brûlant du

christianisme, accompagnera Origène tout au long de sa vie et lui vaudra aussi maintes difficultés.

Le père ayant été martyr, le magistrat confisqua tous les biens de la famille, ce qui conduisit Origène à ouvrir une école à Alexandrie pour faire vivre sa mère et ses six frères plus jeunes. Outre cette école de grammaire, l'évêque Démétrius lui confia l'instruction des catéchumènes, à laquelle il se consacra tout entier quelque temps après. Dans son zèle radical il vend tous ses livres profanes, pour se consacrer exclusivement au christianisme. Mais peu après il lui faudra revenir à la philosophie, pour pouvoir justement approfondir le message de la foi : il suit les cours du fondateur du néoplatonisme, Ammonius Saccas. Dans le radicalisme de son zèle juvénile, il prend à la lettre le texte de Matthieu 19, 12 sur les « eunuques qui se sont rendus tels eux-mêmes pour le royaume des Cieux », et il s'émascule. Son école connut un tel succès qu'il abandonna l'instruction des catéchumènes à son élève Héraclès, pour se consacrer entièrement à l'enseignement de la philosophie et de la théologie ; il s'adresse également, comme l'avait fait Clément avant lui, aux païens cultivés, dans une perspective missionnaire. La conversion la plus connue dont il peut se féliciter est celle d'un homme riche du nom d'Ambroise qu'il arrache au gnosticisme et qui lui viendra en aide par la suite en lui allouant d'importantes sommes d'argent.

Entre trente et quarante ans, Origène commence à écrire et entreprend de nombreux voyages de formation : à Rome, où il rencontre Hippolyte ; à Césarée de Palestine et à Jérusalem où il devient l'ami des évêques qui le laissent prêcher bien qu'il soit laïc, ce qui lui vaut la désapprobation de son évêque Démétrius ; en Jordanie, sur l'invitation du gouverneur du lieu, et à Antioche, auprès de la mère de l'empereur, Julia Mamaea. Ces nombreux contacts avec de hauts dignitaires ecclésiastiques et civils témoignent déjà de sa renommée, mais seront aussi à l'origine de graves difficultés et finalement de la rupture avec l'évêque d'Alexandrie.

Vers 231, les évêques d'Achaïe (Grèce) l'invitent à une discussion avec les hérétiques locaux. Au cours du voyage, lorsqu'il passe par la Palestine, ses amis évêques l'ordonnent prêtre à Césarée, sans en demander l'autorisation à Démétrius et nonobstant son émasculature, qui lui interdisait l'accès à la prêtrise. C'est pourquoi, à son retour à Alexandrie, à l'instigation de l'évêque Démétrius, un synode le destitue et le condamne à l'exil. Origène se retire à Césarée de Palestine, où on ne tenait aucun compte du jugement d'Alexandrie ; il fonde une nouvelle école qui propage en Asie Mineure la pensée, l'exégèse et la théologie d'Alexandrie. Il prêche aussi quasi quotidiennement – nous ne connaissons qu'une petite partie des centaines d'homélies qu'il a prononcées et que sténographiaient sept scribes, et plus, au service d'Ambroise.

Si, pendant sa jeunesse, il avait échappé à la mort par le martyre, il

endure maintenant la persécution de Dèce (250/251). Il est fait prisonnier et torturé, mais on lui laisse la vie parce qu'on veut l'amener à une apostasie publique, dont l'influence serait considérable étant donné sa popularité. Il ne cède pourtant pas aux tortures et recouvre la liberté au terme d'une persécution relativement brève, bien que très dure. Mais sa santé est ruinée et il ne tarde pas à mourir (sans doute en 254). Il fut enterré à Tyr où l'on montrait encore sa tombe au XIII^e siècle.

Aux côtés d'Augustin, dont le rapprochent maints traits de caractère et maintes circonstances de sa vie, Origène est l'écrivain le plus fécond de l'Église antique. Malheureusement, en raison des controverses auxquelles donneront lieu sa personne et son œuvre, bon nombre de ses écrits sont perdus, comme la plupart des originaux grecs. Les traductions latines de Rufin doivent être utilisées avec la plus grande circonspection : il a en effet corrigé les textes problématiques dans la ligne du pro-origénisme du IV^e siècle. Malgré tout, outre les listes de ses œuvres et d'innombrables fragments, nous connaissons un nombre impressionnant de textes d'Origène. Les fragments se retrouvent principalement dans les « chaînes », la *Philocalie* (un recueil de textes dogmatiques tirés des écrits d'Origène, et qui est l'œuvre de Basile le Grand et de son ami Grégoire de Nazianze), dans l'*Apologie pour Origène* de Pamphile de Césarée (dans la traduction latine de Rufin), dans les œuvres d'amis et d'adversaires, ainsi que dans les écrits exégétiques de Jérôme, fortement inspirés d'Origène.

A. Les écrits exégétiques

La plus grande partie des œuvres d'Origène consiste en des commentaires de la Bible. Bien qu'il ait la réputation d'être le maître de la lecture allégorique, Origène s'intéressait aussi d'abord au sens littéral du texte biblique, qu'il dégagait en recourant à la critique philologique. Pour ce faire, il compila vers 230 une synopse de six versions de l'Ancien Testament : le texte hébreu original, le même en transcription grecque, ainsi que les traductions grecques d'Aquila, de Symmaque, de la Septante et de Théodotion. C'est pourquoi on l'appelle *Hexapla* (la « sextuple »), même si, pour les Psaumes, par exemple, il consulte encore trois autres traductions grecques. Son objectif était d'établir de la façon la plus exacte possible le texte de la *Septante*, qui bénéficiait, aux yeux des Pères, de l'inspiration littérale.

Origène définit ses principes exégétiques dans le *De principiis* IV, 2, 4-5 : « C'est de triple façon qu'il faut inscrire dans l'âme les sens de l'Écriture sainte : le débutant doit se laisser édifier par la chair de l'Écriture – c'est ainsi que nous appelons le sens littéral obvie –, celui qui est un peu plus avancé sera édifié par son âme, et le parfait (...) est édifié par la loi spirituelle, qui contient l'ombre des biens à venir (Col 2, 17 ; He 10, 1). L'Écri-

ture, comme l'homme lui-même, est faite de corps, d'âme et d'esprit (...) Mais puisque certains textes scripturaires ne comportent aucun sens corporel, il faut, dans certains passages, ne chercher pour ainsi dire que l'âme et l'esprit de l'Écriture. » Il fait donc état de trois sens de l'Écriture : le sens corporel ou littéral, le sens psychique ou moral et le sens spirituel ou mystique. Le sens littéral se réduit exclusivement au sens objectif immédiat des mots, sans référence à leur utilisation symbolique ou figurative, comme c'est souvent le cas dans la Bible. Pour Origène, ces passages bibliques n'ont pas de sens littéral. Mais puisque, en raison de l'inspiration verbale par l'Esprit saint, chaque mot de la Bible *doit* comporter un sens respectable, il faut le chercher à des niveaux supérieurs. Le sens moral cherche dans la Bible, par-delà ses prescriptions et commandements au sens littéral, les directives concrètes pour la conduite de la vie chrétienne, telles que la communauté les attend du prédicateur. Le sens mystique, enfin, remplit trois fonctions : dans la ligne de l'interprétation typologique, il voit dans l'Ancien Testament une prophétie se rapportant au Christ, il explique les énoncés de foi de l'histoire du salut et l'espérance eschatologique des chrétiens. C'est, en effet, le Christ lui-même qui est le centre et la clé du sens mystique : dans sa vie, il accomplit les promesses de l'Ancien Testament, en même temps qu'il annonce son retour. L'Évangile reflète ainsi la réalité (1 Co 13, 12 et le *Mythe de la caverne* de Platon). Mais l'Évangile terrestre étant identique à l'Évangile éternel, les chrétiens ont déjà part, dans cet Évangile et dans les sacrements de l'Église, à la vérité du Christ.

Jean Cassien en a déduit logiquement un quadruple sens de l'Écriture, qu'Augustin du Danemark († 1282) résume dans son célèbre hexamètre :

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

« La lettre enseigne les faits, l'allégorie ce que tu dois croire, le sens moral ce que tu dois faire et l'anagogie ce vers quoi tu dois tendre. »

La mise en pratique de cette exégèse a souvent conduit à des interprétations curieuses et fantaisistes à nos yeux modernes. La validité de ses principes est pourtant hors de doute, puisque le Nouveau Testament lui-même déjà en fait usage (par exemple, le « signe de Jonas » appliqué au Christ en Mt 13, 39s ou le sens spirituel de la circoncision en Rm 2, 29), et aucun lecteur ni interprète de l'Écriture ne peut en faire abstraction, même aujourd'hui.

À partir de l'établissement du texte biblique correct, grâce à la critique philologique et en appliquant ses règles exégétiques, Origène a composé une foule d'œuvres exégétiques sur presque tous les livres de la Bible, répondant à trois genres littéraires :

- τόμοι = commentaires théologiques savants ;
- σχόλια = explications de détail, notes sur le texte biblique ;

- ὁμιλῖαι = homélies, prédications publiques, notées par des sténographes et publiées par la suite, avec corrections éventuelles.

Aucun de ses commentaires ne nous est cependant parvenu en entier. Dans l'original grec, nous ne disposons que de huit livres du commentaire de Matthieu et de neuf livres du commentaire de Jean. En traduction latine, nous avons quatre livres sur le Cantique des cantiques, la seconde moitié du commentaire de Matthieu et dix livres sur l'épître aux Romains. On trouve les scolies parmi les fragments, et 279 *Homélies* sont parvenues jusqu'à nous, mais 21 seulement dans l'original grec.

B. La théologie spirituelle

La théologie spirituelle d'Origène trouve son expression dans tous ses écrits exégétiques, mais surtout dans ses homélies. Dans le commentaire du Cantique des cantiques, il voit dans l'épouse, d'une part l'Église, d'autre part l'âme humaine qui s'unit à Dieu – les deux interprétations fondamentales de toute la patristique. Le vrai gnostique (on constate qu'Origène est ici très proche de Philon et de Clément) s'élève spirituellement vers Dieu, tout comme les apôtres se sont élevés avec le Christ sur la montagne de la Transfiguration, pour le contempler. Pour cela, par la prière et la pratique des vertus, il doit renoncer aux passions (πάθη) et, en chemin, travailler au développement spirituel de ses sens. Tout comme il a cinq sens corporels, il doit acquérir des sens intérieurs pour voir Dieu, l'entendre, etc. De la sorte, l'homme recouvre aussi toute sa ressemblance avec Dieu (selon Gn 1, 26s), obscurcie par la chute dans le péché.

C. De principiis

Origène a intitulé, à juste titre, « Περὶ ἀρχῶν » (ἀρχή, le « fondement », le « principe ») son œuvre théologique maîtresse : dans les années 220-230, il y consigne, en quatre livres, les énoncés essentiels de sa théologie. Livre I : le monde avant la création, la Trinité et la création spirituelle (les anges) ; livre II : l'identité du Dieu créateur avec le Dieu Père, la création et le rachat du monde et de l'homme ; livre III : la volonté libre de l'homme, la tentation, le péché et la récapitulation de toutes choses en Dieu, à la fin des temps ; livre IV : l'inspiration et l'explication de l'Écriture sainte, source de la foi.

La Sainte Écriture et la *regula fidei*, comme Origène le souligne dans la préface, sont le fondement de toute théologie. Il indique ainsi clairement que sa théologie se veut orthodoxe, ancrée dans la tradition de l'Église. En témoignent aussi ses prises de position à l'encontre des héréses.

tiques de son temps : contre les marcionites, il souligne la bonté du créateur et son identification avec le Père de Jésus, ainsi que la non-contradiction entre les deux Testaments ; contre les valentiniens, il souligne la volonté libre et la responsabilité personnelle face au péché ; contre le docétisme, la véritable incarnation du Christ, condition nécessaire de la rédemption ; contre les modalistes, l'autonomie de chaque personne divine, et contre les adoptianistes, l'engendrement éternel du Fils.

Mais cette œuvre contient aussi des opinions théologiques qui, plus tard, ne seront plus considérées comme orthodoxes et qui seront sources de controverses autour d'Origène :

1. Sa doctrine trinitaire est subordinationniste dans la mesure où elle établit, certes, une nette distinction entre le Père et le Fils, mais voit la différence dans le pouvoir subordonné du Fils ;

2. La doctrine de la préexistence des âmes : les âmes des hommes ont été créées avant le monde. Mais parce qu'elles se sont détournées de Dieu, en compagnie des anges déchus (il fait dériver ψυχή de ψύχεσθαι, « refroidir »), elles ont été reléguées dans un corps ;

3. La doctrine de l'ἀποκατάστασις : à la fin, selon 1 Co 15, 23-26, en vertu de l'acte rédempteur du Fils, tout ce qui existe, y compris Satan lui-même, retrouvera l'état de béatitude originelle.

Le *De principiis* n'a été conservé en totalité (à l'exception de quelques fragments grecs) que dans la traduction latine de Rufin, mais il faut se montrer extrêmement prudent quand il s'agit d'en déduire la véritable théologie d'Origène. Cette traduction a en effet été réalisée en 397, suite à la première controverse relative à la théologie d'Origène : c'est pourquoi elle aplanit les passages litigieux. La traduction fidèle de Jérôme, réalisée en 399, est malheureusement perdue.

D. *Contra Celsum*

Comme nous l'avons noté dans l'introduction, les divergences entre christianisme et paganisme à l'époque préconstantinienne s'exprimaient dans les controverses littéraires des hommes cultivés. Origène ne pouvait échapper à cet usage, même s'il n'appréciait guère une telle forme d'engagement. Vers 178, le philosophe païen Celse avait rédigé, contre les chrétiens, un ouvrage intitulé « Ἀληθὴς Λόγος » (le *Discours véritable*), qui était loin de reprendre les préjugés populaires habituels. Il s'était au contraire minutieusement informé sur le christianisme qu'il attaquait, dès lors, à partir d'une position philosophique supérieure, à son sens. Il acquiesçait à la doctrine des chrétiens sur le Logos, qui pouvait facilement s'accorder avec la philosophie platonicienne ou syncrétiste du temps ; il reconnaissait aussi son éthique élevée et son mode de vie exemplaire

comme objectifs d'une véritable philosophie. Mais la figure judéo-chrétienne d'un Messie et sa personnification dans le Christ lui apparaissaient trop ridicules. À ses yeux, le Christ avait été un imposteur et un magicien, et le mythe de sa résurrection avait été inventé par ses apôtres. En comparaison, la croyance philosophique en Dieu des Hellènes lui paraissait infiniment plus raisonnable que celle du christianisme.

Certes, le *Discours véritable* ne semble guère avoir atteint ceux à qui il s'adressait parmi les chrétiens. Mais Ambroise a pressé Origène d'y répondre, pour prévenir d'éventuels dégâts. Origène se montra d'abord réticent : à son avis, la meilleure réponse à des accusations mensongères était un mépris dans la dignité ; le chrétien assuré dans sa foi ne se laisserait pas troubler par de tels écrits. Mais il finit par se laisser convaincre, « pour ceux qui n'ont pas encore vraiment goûté la foi dans le Christ ou pour ceux que l'apôtre dit faibles dans la foi (Rm 14, 1). »

C'est ainsi qu'il composa vers 245-248 les huit livres du *Contra Celsum*, qui reprennent minutieusement l'argumentation de Celse, dont ils citent de longs passages, au point que cet écrit contradictoire permet de reconstituer environ les trois quarts de l'ouvrage critiqué, lui-même perdu. Il comportait sans doute trois grandes parties.

I. Le christianisme, en tant que secte renégate du judaïsme, aux origines humaines suspectes, et non pas d'origine divine.

II. L'impossibilité de l'existence du Messie en tant que Fils de Dieu descendu parmi nous.

III. Le peu de valeur de la doctrine chrétienne, inférieure à tous égards aux philosophies traditionnelles, et qui se disqualifie elle-même par son monothéisme sectaire.

Origène, dans ses huit livres, traite donc d'abord de l'origine juive du christianisme, de sa doctrine de Dieu et de l'incarnation (I-II), puis il compare le Christ aux cultes des héros et des dieux grecs (III). Les livres IV-VI expliquent les fondements de la foi chrétienne : la Trinité, la Création, le bien et le mal, Dieu et le monde, l'adoration de Dieu et l'Église, la vie chrétienne, l'eschatologie. Les livres VII et VIII reviennent finalement sur la question fondamentale de la vénération de Dieu par les païens, les juifs et les chrétiens, et sur la preuve de l'unique vrai Dieu et de son culte. Pour établir la divinité du Christ, Origène fait état surtout de ses miracles, et pour établir la vérité du christianisme, il s'appuie sur le fait que ces miracles continuent d'être accomplis par les chrétiens.

E. *Les controverses autour d'Origène*

Il est difficile d'apprécier à sa juste valeur la diffusion et l'influence de la théologie d'Origène pendant les siècles suivants, jusqu'au cœur du

Moyen Âge. Mais, vers la fin du IV^e siècle, il est l'objet de controverses, qui dureront des siècles, dont l'instigateur fut Épiphanes, l'évêque de Salamine. Il avait déjà inclus Origène dans son *Panarion* (composé vers 374-377), qui reprend toutes les hérésies apparues jusque-là. En 393, dans ses sermons à l'occasion de la consécration d'une église à Jérusalem, il accuse Jean, l'évêque du lieu, d'origénisme, et lui enjoint de condamner Origène. Peu après, un certain Atarbios visite les monastères de Palestine pour plaider pour cette condamnation. Rufin l'éconduit, mais Jérôme lui fait bon accueil. Ainsi se développe la première grande controverse au sujet d'Origène, entre Épiphanes, Jérôme et Théophile d'Alexandrie d'un côté, Rufin et Jean de Jérusalem de l'autre. Elle concerne avant tout la théologie du *De principiis*.

Ces controverses connaissent leur apogée et leur dénouement au VI^e siècle, quand les moines des deux laures (monastères) du Sinai se brouillent au sujet de la théologie d'Origène. En 543, l'empereur Justinien promulgue un édit contre Origène, auquel ne s'opposent ni le pape ni le patriarche. La police impériale confisque et détruit tous les écrits d'Origène dont elle réussit à s'emparer, d'où l'état lacunaire de nos sources aujourd'hui. Le deuxième concile de Constantinople (553), dans son canon 11, range bien Origène parmi les hérétiques, mais son nom ne figure ni dans le canevas de l'empereur, ni dans la lettre du pape Vigile qui approuve le concile. Il faut donc en conclure que ce concile n'a pas condamné Origène et qu'il n'a donc pas considéré sa théologie comme hérétique.

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

LE GREC CHRÉTIEN

Vocabulaire complet

STEPHAN (H.), *Thesaurus Graecae Linguae*, 8 vol., Paris, 1831-1865.

Dictionnaires

CANGE (Ch. du), *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, 2 vol., Lyon, 1688 = Graz, 1958. – SOPHOCLES (E. A.), *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York, 1900. – LIDELL (H.), SCOTT (R.), JONES (H. S.), MCKENZIE (R.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1988 (= 9^e éd., with a Supplement 1968). – LAMPE (G. W. H.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961. – MENGE (H.), *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch*, Berlin et d'autres, 25^e éd. 1984. – BAUER (W.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neues Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York, 6^e éd. 1988, dirigé par K. et B. ALAND.

Grammaires

KÜHNER (R.), BLASS (F.), GERTH (G.), *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 4 vol., Hanovre, 3^e éd. 1890-1904. – SCHWYZER (E.), *Griechische Grammatik*, 4 vol. = HKAW II.1.1.4, 4^e éd. 1968-1971. – BLASS (F.), DEBRUNNER (A.), REHKOPF (F.), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 15^e éd. 1979.

Articles de dictionnaires

LOI (V.), « Grec chrétien », dans *DECA* I, p. 1095-1098. – SINISCALCO (P.), « Langue des Pères », dans *DECA* I, p. 1404-1407.

Études particulières

GCP.-GLCP. – BARDY (G.), *La Question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948. – POESCHEL (H.), *Die griechische Sprache. Geschichte und Einführung*, Munich, 1950. – HOFFMANN (O.), DEBRUNNER (A.), *Geschichte der griechischen Sprache*, Berlin, 4^e éd. 1969, sous la direction de A. SCHERER.

I. LES APOLOGISTES GRECS

Éditions

CorpAp. – GEFFCKEN (J.), *Zwei griechischen Apologeten*, Londres-Berlin, 1907 [Aristide, Athénagore]. – GOODSPEED (E. J.), *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen, 1914 [Aristide, Justin, Tatien, Athénagore]. – RUHBACH (G.), *Altkirchliche Apologeten = TKTG* I, 1966 [Quadratus, Aristide, Méliton, Athénagore]. – GRANT (R. M.), *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum = OECT*, 1970 [texte et trad. anglaise]. – MARCOVICH (M.), *Pseudo-Justinus. Cohortatio ad Graecos. De monarchia, Oratio ad Graecos = PTS* 32, 1990.

Traductions allemandes

GRÖNE (V.), BIERINGER (A.), LEITL (J.) = BKV, 1^{re} éd., 1872-1873 [Tatien, Athénagore, Théophile, Hermias, Méliton]. – JULIUS (K.), RAUSCHEN (G.), KUKULA (C.), EBERHARD (A.) = BKV 12, 2^e éd., 1913 [Aristide, Justin : Apologie. Diognetbrief, Tatien, Athénagore]. – LEITL (J.), MÜLLER (A.) = BKV 14, 2^e éd., 1913 [Théophile, Hermias, Minucius Felix, Firmicus Maternus]. – HAEUSER (Ph.), BKV 33, 2^e éd., 1917 [Justin : Dialogues Ps.-Justin : Mahnrede].

Instrument de travail

GOODSPEED (E. J.), *Index Apologeticus*, Londres, 1912.

Articles de dictionnaires

BARDY (G.), « Apologetik », dans *RAC* 1, 1950, p. 533-543. – BARNARD (L. W.), « Apologetik I », dans *TRE* 3, 1978, p. 371-411. – PELLEGRINO (M.), « Apologistes - Apologétique », dans *DECA* I, p. 190-191. – SINISCALCO (P.), « Aristide », dans *DECA* I, p. 227. – SINISCALCO (P.), « Hermias-Apologète », dans *DECA* I, p. 1146. – NAUTIN (P.), « Théophile d'Antioche », dans *DECA* II, p. 2427-2428.

Études générales

PUECH (A.), *Les Apologistes grecs du II^e siècle avant notre ère*, Paris, 1912. – LARIN (J. R.), *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361 = AnGr* 61, 1954. – GRANT (R. M.), *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphie, 1988.

Études particulières

GRANT (M. R.), « The Chronology of the Greek Apologists », dans *VigChr* 9, 1995, p. 25-23. – JOLY (R.), *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du I^{er} siècle*, Bruxelles, 1973. – PALMER (D. W.), « Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century », dans *VigChr* 37, 1983, p. 234-259. – GRANT (R. M.), « Five Apologists and Marcus Aurelius », dans *VigChr* 42, 1988, p. 1-17. – DROGE (A. J.), *Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture* = *HUTh* 26, 1989. – KINZIG (W.), « Der "Sitz im Leben" der Apologie in der Alten Kirche », dans *ZKG* 100, 1989, p. 291-317. – PILHOFER (P.), *PRESBYTERION KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* = *WUNT* II 39, 1990. – WALSH (J. J.), « On Christian Atheism », dans *VigChr* 45, 1991, p. 255-277. – RIZZI (M.), *Ideologia e retorica negli « exordia » apologetici. Il problema dell' « altro » (II-III secolo)* = *SPMed* 18, 1993.

Apologetique antijuive

WILLIAMS (A. L.), *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935. – SIMON (M.), *Vetus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1948. – WILDE (R.), *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries* = *ParSt* 81, 1949. – SCHRECKENBERG (H.), *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Francfort-sur-le-Main - Berne, 1982.

1. L'APOLOGIE À DIOGNÈTE

Éditions

GEFFKEN (J.), Heidelberg, 1928 [texte et commentaire]. – BIHLMAYER, p. 141-149. – MEECHEM (H. G.) = *PUM.T* 7, 1949 [texte, trad. anglaise et commentaire]. – MARROU (H.-I.) = *SC* 33, 2^e éd., 1965 [texte, trad. française et commentaire]. – WENGST, p. 281-348 [texte, trad. allemande et commentaire].

Traductions françaises

MARROU (H.-I.) = *SC* 33, 2^e éd. 1965. – *Les Pères apostoliques, Foi vivante* 244, Paris, 1990, p. 316-336.

Traductions allemandes

RAUSCHEN, p. 157-173. – GEFFKEN (J.), dans HENNECKE, 2^e éd., p. 619-623. – LORENZ (B.) = *ChMe*, 1982 [trad. et commentaire].

Instrument de travail

URBAN (A.), *Concordantia in Patres Apostolicose, I. Concordantia in epistulam ad Diognetum* = *AlOm* A 135, 1993.

Article de dictionnaire

ZINCONE (S.), dans *DECA* I, p. 695-696.

Études particulières

MOLLAND (S.), « Die Literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefs », dans *ZNW* 33, 1934, p. 289-312 [= *Opuscula Patristica* = *BTN* 2, 1970, p. 79-10]. –

ELTESTER (W.), « Das Mysterium des Christentums. Anmerkungen zum Diognetbrief », dans *ZNW* 61, 1970, p. 278-293. – NIELSEN (C. M.), « The Epistle to Diognetus : Its Date and Relationship to Marcion », dans *ATHR* 52, 1970, p. 77-91. – BRANDLE (R.), *Die Ethik der « Schrift an Diognet »*. Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts = *ATHANT* 64, 1975. – TOWNSLEY (A. L.), « Notes for an Interpretation of the Epistle to Diognetus », dans *RSC* 24, 1976, p. 5-20. – LINDEMANN (A.), « Paulinische Theologie im Brief an Diognet », dans RITTER (A. M.) (éd.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Hommage à C. Andresen), Göttingen, 1979, p. 337-350. – TANNER (R. G.), « The Epistle to Diognetus and Contemporary Greek Thought », dans *StPatr* 15 = *TU* 128, 1984, p. 495-508. – BAUMEISTER (Th.), « Zur Datierung der Schrift an Diognet », dans *VigChr* 42, 1988, p. 105-111. – RIZZI (M.), *La questione dell'unità dell' « Ad Diognetum »* = *SPMed* 16, 1989.

2. JUSTIN LE MARTYR

Bibliographies

BARNARD (W.) « Justin Martyr in Recent Study », dans *SJTh* 22, 1969, p. 152-164. – SKARSAUNE (O.), « Trekk fra nyere Justin-forskning », dans *DTT* 39, 1976, p. 231-257. – MORALES (J.), « La investigación sobre San Justino y sus escritos », dans *ScrTh* 16, 1984, p. 869-896. – WILDERMUTH (B.), dans *BBKL* 3, 1992, p. 888-895.

Articles de dictionnaires

SKARSAUNE (O.), dans *TRE* 17, 1988, p. 471-478. – DE SIMONE (R. J.), dans *DECA* II, p. 1382-1385.

Présentations d'ensemble

BARNARD (I.), *Justin Martyr. His life and Thought*, Cambridge, 1967. – OSBORN (E. E.), *Justin Martyr* = *BHTh* 47, 1973.

Bible

PRIGENT (B.), *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie* = *EtB*, 1964. – BELLINZONI (A. J.), *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* = *NTS* 17, 1977. – BOURGEOIS (D.), *La Sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin, philosophe et martyr*, Paris, 1981. – SKARSAUNE (O.), *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text : Texte-Type, Provenance, theological profile* = *NTS* 56, 1987.

Philosophie

ANDERSEN (C.), « Justin und der mittlere Platonismus », dans *ZNW* 44, 1953-1953, p. 157-195. – HOLTE (R.), « Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies », dans *STL* 12, 1958, p. 1109-168. – ROBILLARD (E.), *Justin. L'itinéraire philosophique*, Montréal-Paris, 1989. – EDWARDS (M. J.), « On the Platonic Schooling of Justin Martyr », dans *JThS* NS 42, 1991, p. 17-34.

Théologie

GOODENOUGH (E. R.), *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences*, Iéna, 1923. –

AYAN CALVO (J. J.), *Antropologia de san Justino. Exégesis del mártir a Gen I-III*, Saint-Jacques-de-Compostelle-Cordoue, 1988. – NICILLI (N. A.), *La catechesi battesimale ed eucaristica di san Giustino martire*, Bologne, 1990.

B. La Deuxième Apologie

Édition

WARTELE (A.), Paris, 1987 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

WARTELE, Paris, 1987. – MUNIER (Ch.), dans *Par.* 38, 1994.

Traductions allemandes

RICHARD (P. A.) = *BKV*, 1^{re} éd., 1871. – VEIL (H.), Strasbourg, 1894 [traduction et commentaire]. – AAUSCHEN, dans *BKV*, 2^e éd., 1913, p. 55-15.

Exposés généraux

ALFONSI (A.), « La struttura della I "Apologia" di Giustino », dans *Paradoxos politeia* (Hommage à G. Lazzati) = *SPMed* 10, 1979, p. 57-76. – SALDANHA (Ch.), *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions* = *BSRel* 57, 1984, p. 39-73. – MUNIER (Ch.), « A propos des Apologies de Justin », dans *RevSR* 61, 1987, p. 177-186. – MUNIER (Ch.), *La Méthode apologétique de Justin le Martyr*, dans *RevSR* 62, 1988, p. 90-100 et p. 227-239. – PANIMOLLE (A.), « Storicità e umanità del Cristo nelle Apologie di S. Giustino martire », dans *RivBib* 38, 1990, p. 191-223.

C. Le Dialogue avec le juif Tryphon

Traduction française

HAMANN (A. G.), *Justin. Œuvres complètes, Bibliothèque 1*, Migne, Paris, 1994.

Traduction allemande

HAUSER, dans *BKV* 33, 2^e éd., 1917, p. 1-231.

Exposés généraux

HYLDAHL (N.), *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* = *ATHD* 9, 1966. – VAN WINDEN (J. C. M.), *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters One to Nine* = *PP* 1, 1971 [texte et commentaire]. – NILSON (J.), « To Whom Is Justin's Dialogue with Trypho Addressed? », dans *TS* 38, 1977, p. 538-546. – OTRANTO (G.), « Note sull'itinerario spirituale di Giustino. Fede e cultura in "Dialogo" 1-9 », dans FELICI (S.) (éd.), *Crescita dell'uomo nelle catechesi dei Padri (età prenicena)* = *BSRel* 78, 1987, p. 29-39. – COVOLO (E. dal), « "Regno di Dio" nel Dialogo di Giustino con Trifone Giudeo », dans *Aug.* 28, 1988, p. 111-123. – PANIMOLLE (S. A.), « L'"Ora" del Christo nel "Dialogo con Trifone" », dans *VetChr* 27, 1990, p. 303-332. – PANIMOLLE (S. A.), « Storicità dell'incarnazione del Verbo e Vangelo dell'Infanzia nel Dialogo con Trifone di san Giustino », dans *Mar.* 52, 1990, p. 63-85. – PANIMOLLE (S. A.), « Il ministero pubblico di Gesù nel Dialogo con Trifone di Giustino », dans *Aug.* 31, 1991, p. 277-307.

Excursus 1. Le dialogue dans l'Antiquité et dans le christianisme

Articles de dictionnaires

HERMANN (A.), BARDY (G.), dans *RAC* 3, 1957, p. 928-955. – BEATRICE (P. F.), dans *DECA* I, p. 673-675.

Études particulières

HOFFMANN (M.), *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* = *TU* 96, 1966. – VOS (B. R.), *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* = *STA* 9, 1970. – PERKINS (P.), *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York et d'autres, 1980.

3. TATIAN LE SYRIEN

A. L'Oratio ad Graecos

Édition

WHITTAKER (M.) = *OECT*, 1982 [texte et trad. anglaise].

Traductions françaises

PUECH (A.), *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes*, Paris, 1903, p. 107-158.

Traduction allemande

KUKULA, dans *BKV*, 2^e éd., 12, 1913, p. 172-257.

Article de dictionnaire

BOLGIANI (F.), dans *DECA* II, p. 2378-2380.

Études particulières

ELZE (M.), *Tatian und seine Theologie* = *FKDG* 9, 1960. – CHADWICK (H.), « Enkrateia », dans *RAC* 5, 1962, p. 352 et suiv. – BARNARD (L. W.), « The Heresy of Tatian », dans *Studies in Church History and Patristics* = *ABla* 26, p. 181-193. – PETERSEN (W. L.), « Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's ANOMNHNOMONET-MATA », dans *NTS* 36, 1990, p. 512-534.

B. Le Diatessaron

Éditions

PLOIJ (D.), PHILLIPS (A.), BAKKER (A. H. A.), BARNOUW (A. J.), *The Liège Diatessaron, 8 Teile* = *VAWNS* 31, 1929-1970 [hollandais et anglais]. – KRAELING (C. H.), *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura* = *StD* 3, 1935. – LÉLOIR (L.), *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant. Version arménienne* = *CSCO* 137, 145, 1953-1954 [arménien, I]. – SIEVERS (E.), *Tatian. Lateinisch und althebräisch mit ausführlichem Glossar*, Paderborn, 2^e éd., 1960. – LÉLOIR (L.), *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709)* = *CMB* 8, 1963 [texte et trad. latine]. – ORTIZ DE URBINA (I.), *Vetus evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani* = *BPM* 6, 1967, p. 207-299. – MOLITOR (J.), « Tatians Diatessaron und sein Verhältnis zur altsyrischen und altgeorgischen Überlieferung », dans *OrChr* 53, 1969, p. 1-88 ; 54, 1970, p. 1-75 ; 55, 1971, p. 1-61.

Traduction française

LELOIR (L.), *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* = SC 121, 1966 [trad. française et commentaire].

Traduction allemande

PREUSCHEN (E.), POTT (A.), *Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt*, Heidelberg, 1926.

Articles de dictionnaires

WÜNSCH (D.), « Évangélienharmonie », dans *TRE* 10, 1982, p. 626-636. – BOLGIANI (R.), dans *DECA* I, p. 678-679.

Études particulières

PREUSCHEN (E.), *Untersuchungen zum Diatessaron Tatians* = *SHAW.PH*, 1918/1925. – PETERS (C.), *Das Diatessaron Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken in Morgen- und Abendland sowie der heutige Stand seiner Erforschung* = *OCA* 123, 1939. – LÉLOIR (L.), « Le Diatessaron de Tatien », dans *OrSyr* 1, 1956, p. 208-231 et p. 313-335. – LÉLOIR (L.), *Doctrines et méthodes de saint Éphrem d'après son commentaire de l'Évangile concordant* = *CSCO* 220, 1961. – LÉLOIR (L.), *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* = *CSCI* 227, 1962. – QUISPÉL (A.), *Tatian and the Gospel of Thomas. Studies in the History of the Western Diatessaron*, Leipzig, 1975. – BAARDA (T.), *Early Transmission of Words of Jesus. Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*, J. HELDERMAN et S. NOORDA (éd.), Amsterdam, 1983. – PETERSEN (W.), « New Evidence for the Question of the Original Language of the Diatessaron », dans W. SCHRAGE (éd.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments* (Hommage à H. Greeven) = *BNKZ* 47, 1986, p. 325-343. – BOISMARD (M.-É.), avec la collaboration de A. LAMOUILLE, « Le Diatessaron », dans *De Tatien à Justin* = *EtB NS* 15, 1992. – PETERSEN (W. L.), *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Signification, and History in Scholarship* = *SVigChr* 25, 1994.

4. ATHÉNAGORE**Éditions**

Opera omnia, dans SCHOEDEL (W. R.) = *OECT*, 1972 [texte et trad. anglaise]. – POUDERON (B.) = *SC* 379, 1992 [leg. res texte trad. française et commentaire].

Articles de dictionnaires

KESELING (P.), dans *RAC* 1, 1950, p. 881-888. – NAUTIN (P.), dans *DECA* I, p. 292.

Études particulières

RAUCH (J. L.), *Greek Logic and Philosophy and the Problem of Authorship in Athenagoras*, Chicago, 1968. – POUDERON (B.), *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien* = *ThH* 82, 1989.

Traduction française

POUDERON (B.), *Supplique au sujet des chrétiens et sur la Résurrection*, *SC* 379, 1992.

A. La Supplique au sujet des chrétiens**Édition**

MARCOVICH (M.) = *PTS* 31, 1990.

Exposés généraux

MALHERBE (A. J.), « The Structure of Athenagoras, "Supplicatio pro Christianis" », dans *VgChr* 23, 1969, p. 1-20. – BARNARD (L. W.), *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic* = *ThH* 18, 1972. – BARNES (T. D.), « The Embassy of Athenagoras », dans *JThS NS* 26, 1975, p. 111-114.

B. Sur la résurrection des morts

GALLICET (E.), « Atenagora o pseudo-Atenagora ? », dans *RFIC* 104, 1976, p. 420-435. – BARNARD (L. W.), « The Authenticity of Athenagoras' *De resurrectione* » dans *StPatr* 15 = *TU* 128, 1984, p. 39-49. – POUDERON (B.), « L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore », dans *VigChr* 40, 1986, p. 226-244. – POUDERON (B.), « La chaîne alimentaire chez Athénagore. Confrontation de sa théorie digestive avec la science médicale de son temps », dans *Orph.* 9, 1988, p. 219-237. – POUDERON (B.), « Athénagore et Tertullien sur la résurrection », dans *REAug* 35, 1989, p. 209-230. – POUDERON (B.), « "La chair et le sang". Encore sur l'authenticité du traité d'Athénagore », dans *VigChr* 44, 1990, p. 1-5. – LONA (H. E.), « Die dem Apoleten Athenagoras zugeschriebene Schrift "De resurrectione mortuorum" und die alchristliche Auferstehungsapologetik », dans *Sal.* 52, 1990, p. 525-578. – RUINA (D. T.), « Verba Philonica, ΑΓΑΜΟΤΟΠΕΙΝ and the Authenticity of the *De resurrectione* attributed to Athenagoras », dans *VigChr* 46, 1992, p. 313-327. – ZEEGERS (N.), « La paternité athénagorienne du *De resurrectione* », dans *RHE* 87, 1992, p. 333-374. – POUDERON (B.), « *Apologetica*. Encore sur l'authenticité du *De resurrectione* d'Athénagore », dans *RecSR* 67, 1993, p. 23-40 ; 68, 1994, p. 19-38 ; 69, 1995, p. 194-201 ; 70, 1996, p. 244-279.

II. L'HOMÉLIE PASCALE DE MÉLITON DE SARDES**Bibliographies**

MAINKA (R. M.), « Melito von Sardes. Eine bibliographische Übersicht », dans *Clar.* 5, 1965, p. 222-255. – DROBNER (H. R.), « 15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes (1965-1980). Eine kritische Bibliographie », dans *VigChr* 36, 1982, p. 313-333. – FRENSCHKOWSKI (M.), dans *BBKL* 5, 1993, p. 1219-1223.

Éditions

PERLER (O.) = *SC* 123, 1966 [texte, trad. anglaise et commentaire]. – IBÁÑEZ IBÁÑEZ (J.) et MENDOZA RUIZ (F.) = *BTeo* 11, 1975 [texte, trad. espagnole et commentaire]. – HALL (S. G.) = *OECT*, 1979 [texte et trad. anglaise].

Traduction française

PERLER (O.) = *SC* 123, 1996.

Traduction allemande

BLANK (J.) = *Sophia* 3, 1963 [trad. et commentaire].

Articles de dictionnaires

PETER (O.), dans *DSP* 10, 1980, p. 979-990. – HAMMANN (A.), dans *DECA* II, p. 1612-1613.

Études particulières

LOHSE (B.), *Das Passafest der Quartadezimaner* = *BfChTh* II 54, 1953. – NAUTIN (P.), *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* = *Patr.* I, 1953. – PERLER (O.), *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (Papyrus Bodmer XIII)* = *Par.* 15, 1960. – HUBER (W.), *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche* = *BZNW* 35, 1969. – ANGERSTORFER (I.), *Melito und das Judentum. Diss.*, Regensburg, 1985. – TRISOGLIO (F.), « Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in Melitone di Sardi », dans *Aug.* 28, 1988, p. 151-185. – DROBNER (H. R.), « Der Aufbau der Paschapredigt Melitos von Sardes », dans *ThGl* 80, 1990, p. 205-207.

III. LES RÉCITS DE MARTYRES

Éditions

ActaSS. – SCHWERD (A.), *Lateinische Martyreakten. Ausgewählt und erläutert* = *HumC.L.* I, 1960 [texte et commentaire]. – KNOFF (R.), KRÜGER (G.), RUHBACH (G.), *Ausgewählte Martyrerakten* = *SQS NS* 3, 4^e éd. 1965. – MUSIRILLO (H. A.), *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford, 1954 [texte et commentaire]. – MUSIRILLO (H. A.), *The Acts of the Christians Martyrs*, Oxford, 1972 [texte et trad. anglaise]. – BAUMEISTER (Th.), *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums* = *TC* 8, 1991 [recueil de textes, trad. allemande].

Traductions françaises

LECLERCQ (H.), *Les Martyrs* 2, Paris, 2^e éd. 1909 ; 1 et 3, Paris, 1921. – HAMMAN (A. G.), *Les Premiers Martyrs de l'Eglise*, PF, 1979. – HAMMAN (A. G.), *Les Martyrs de la grande persécution*, PF, 1979.

Traductions allemandes

RAUSCHEN (G.), dans *BKV* 14, 2^e éd., 1913, p. 289-369. – RAHNER (H.), *Die Martyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau, 2^e éd. 1954. – HAMMANN (A.), *Das Heldentum der frühen Märtyrer*, Aschaffenburg, 1958. – HAGEMEYER (O.), *Ich bin Christ. Frühchristliche Martyrerakten*, Düsseldorf, 1961 [trad. et commentaire]. – GAMBER (K.), *Zeugen des Herrn. Zeugnis der Märtyrer der Frühkirche nach zeitgenössischen Gerichtsakten, Briefen und Berichten*, Einsiedeln, 1962.

Articles de dictionnaires

LECLERCQ (H.), « Actes des martyrs », dans *DACL* 1/1, 1907, p. 373-446. – LECLERCQ (H.), « Martyr », dans *DACL* 10/2, 1932, p. 2359-2512. – SAXER (V.), « Martyre III. Actes, Passions, Légendes », dans *DECA* II, p. 1575-1580.

Études particulières

DELEHAYE (H.), *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921. – LANATA (G.), *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milan, 1973. – SAXER (V.), *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Paris, 1985. – BISBEE (G. A.), *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii* = *HDR* 22, 1988.

1. ACTA

A. Les Acta Iustini

Éditions

RAUSCHEN, p. 13-119. – KNOFF/KRÜGER/RUBACH, p. 15-18. – MUSIRILLO, p. 42-61.

Traductions allemandes

RAUSCHEN, p. 309-312. – RAHNER, p. 49-54. – HAMMANN, p. 34-37. – GAMBER, p. 85-87.

Exposés généraux

LAZZATI (G.), « Gli atti di S. Giustino martire », dans *Aevum* 27, 1953, p. 473-497. – FREUDENBERGER (R.), « Die Acta Justini als historisches Dokument », dans BEYSCHLAG (K.), MARON (G.) et WÖLF (E.) (éd.), *Humanitas-Christianitas* (Hommage à W. von Loewenich), Witten, 1968, p. 24-31. – BISBEE (G. A.), « The Acts of Justin Martyr : A Form - Critical Study », dans *SecCen* 3, 1983, p. 129-157.

B. Les Actes des martyrs de Scilli

Éditions

RAUSCHEN, p. 120-122. – CORSARO (F.), « Noti sugli "Acta martyrium Scillitanorum" », dans *NDid* 6, 1956, p. 5-51 [texte grec et latin et commentaire]. – KNOFF/KRÜGER/RUBACH, p. 28 et suiv. – MUSIRILLO, p. 86-89.

Traductions allemandes

RAUSCHEN, p. 317-319. – RAHNER, p. 77-79. – HAMANN, p. 56-58. – HAGEMEYER, p. 73-80. – GAMBER, p. 111 et suiv.

Articles de dictionnaires

LECLERCQ (H.), dans *DACL* 15/1, 1950, p. 1014-1021. – SAXER (V.), dans *DECA* II, p. 2252.

Études particulières

LECLERCQ (H.), *Les Martyrs* I, Paris, 1921, p. 108-111. – KARPP (H.), « Die Zahl der Scillitanischen Märtyrer », dans *VigChr* 15, 1966, p. 165-172. – HAMMANN (A. G.), PF, 1979, p. 60-62. – GÄRTNER (H. A.), « Die Acta Scillitanorum in literarischer Interpretation », dans *WS* 102, 1989, p. 149-167.

C. Les Actes de Cyprien

Éditions

HARTEL (G.), dans *CSEL* 3/3, 1871, CX-CXIV. – KNOFF/KRÜGER/RUBACH, p. 62-64. – MUSIRILLO, p. 168-165.

Traductions allemandes

RAUSCHEN, p. 366-369. – HAMMANN, p. 115-118.

Articles de dictionnaire

SAXER (V.), dans *DECA* I, p. 606.

Études particulières

REITZENSTEIN (R.), *Die Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrervliteratur* = *SHAWPH*, 1913-1914. – CORSSSEN (P.), « Das Martyrium des Bischofs Cyprian », dans *ZNW* 15, 1914, p. 221-233, p. 285-316; 16, 1915, p. 54-92, p. 198-230; 17, 1916, p. 189-206; 18, 1917/1918, p. 118-139, p. 202-223, p. 249-272. – MARTIN (J.), « Die Vita et Passio Cypriani », dans *HJ* 39, 1918/1919, p. 674-712. – REITZENSTEIN (R.), *Bemerkungen zur Märtyrervliteratur. II. Nachträge zu den Akten Cyprians* = *NGWG.PH*, 1919/1922, p. 177-219. – MONTGOMERY (H.), « Saint Cyprian's Postponed Martyrdom. A Study of Motives », dans *SO* 63, 1988, p. 123-132. – WISCHMEYER (W.), « Der Bischof im Prozeß: Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und martyr vor dem Prokonsul », dans BASTIANSEN (A. R. R.), HILHORST (A.) et KNEPKENS (C. H.) (éd.), *Fructus centesimus* (Hommage à J. M. Bartelink) = *IP* 23, 1989, p. 363-371. – WISCHMEYER (W.), « Cyprianus episcopus 2. Der 2. Teil der Acta Cypriani », dans *Eulogia* (Hommage à A. A. R. Bastiaensen) = *IP* 24, 1991, p. 407-419. – BOBERTZ (Ch.), « An Analysis of Vita Cypriani 3.6-10 and the Attribution of Ad Quirinum to Cyprian of Carthage », dans *VigChr* 46, 1992, p. 112-128.

2. MARTYRIA ET PASSIONES

A. Le Martyre de Polycarpe

Éditions

KNOPF/KRÜGER/RUBACH,, p. 1-8. – MUSURILLO, p. 2-21. – LINDEMANN (A.) et PAULSEN (H.), *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992, p. 258-285 [texte et trad. allemande].

Traduction française

CAMELOT (P. T.) = *SC* 10, 4^e éd. 1969, p. 210-239.

Traductions allemandes

RAUSCHEN, p. 297-308. – RAHNER, p. 23-27. – HAMMANN, p. 22-31.

Exposés généraux

CAMPENHAUSEN (H. von), « Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums », dans *SHAW*, 1957/1963. – CONZELMANN (H.), « Bemerkungen zum Martyrium Polykarps », dans *NAWG.PH*, 1978-1982. – DEHANDSCHUTTER (B.), *Martyrium Policarpi. Ein literar-kritische studie* = *BETHl* 52, 1979. – BRIND'AMOUR (P.), « La date du martyre de saint Polycarpe (le 23 février 167) », dans *AnBoll* 98, 1980, p. 456-462. – RONCHEY (S.), *Indagine sul martirio di San Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, Rome, 1990. – BUSCHMANN (G.), *Martyrium Policarpi - Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte* = *BZNW* 70, 1994.

B. La Lettre des communautés de Vienne et de Lyon

Éditions

ROUTH (J.), *Reliquae Sacrae* I, Oxford, 2^e éd. 1846, p. 285-371 [texte et commentaire]. – KNOPF/KRÜGER/RUBACH, p. 18-28. – MUSURILLO, p. 60-65.

Traduction française

BARD (G.) = *SC* 41, 3^e éd. 1983, p. 6-23.

Traductions allemandes

RAHNER, p. 55-76. – HAMMANN, p. 47-72. – GAMBER, p. 197-207.

Articles de dictionnaires

NAUTIN (P.), « Lettre de l'Église de Lyon et Vienne », dans *DECA* II, p. 1435. – SAXER (V.), « Lyon », dans *DECA* II, p. 1504-1507. – PIETRI (Ch.), « Vienne. Ville et christianisme », dans *DECA* II, p. 2546-2547.

Études particulières

CHAGNY (A.), *Les Martyrs de Lyon de 177*, Lyon, 1936. – GRIFFE (E.), *La Gaule chrétienne à l'époque romaine. I. Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*, Paris, 2^e éd., 1964. – COLIN (J.), *L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177* = *Ant.* I 10, 1964. – AUDIN (A.), « Les martyrs de 177 », dans *CH* 11, 1966, p. 343-367. – *Les martyrs de Lyon, Colloque international du CNRS n° 575, Lyon 20-23 septembre 1977*, Paris, 1978. – SAUMAGNE (Ch.) et MESLIN (M.), « De la légalité du procès de Lyon de l'année 177 », dans *ANRW* II, 23.1, 1979, p. 316-339. – LÖHR (W. A.), « Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne (Eusebius, h. e. V, 1-2[4], dans PAPANDREOU (D.) et alii (dir.), *Œcumenica et Patristica* (Hommage à W. Schneemelcher), Stuttgart-Berlin-Cologne, 1989, p. 135-149.

C. La Passion de Perpétue et de Félicité

Éditions

ROBINSON (J. A.), *The Passion of S. Perpetua, together with an appendix containing the original Latin text of the Scillitan Martyrdom* = *TaS* 1/2, 1891 [texte grec-latin et commentaire]. – FRANCHI DE' CAVALIERI (P.) = *RQ.S* 5, 1896 [= *Scritti agiografici* I, dans *StT* 221, 1962, p. 41-155] [texte grec-latin. *Index verborum*]. – VAN BEEK (C. I. M. I.), *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, vol. 1, New York, 1936 [texte grec-latin. *Index verborum*]. – KNOPF/KRÜGER/RUBACH, p. 34-55. – MUSURILLO, p. 106-131.

Traduction française

AMAT (J.) = *SC* 417, 1996.

Traductions allemandes

RAUSCHEN, p. 328-344. – HAGEMEYER (O.), *Klosterneuburg*, 1938 [texte et commentaire]. – HAMMANN, p. 66-80. – HAGEMEYER, p. 81-110.

Article de dictionnaire

ROMERO POSE (E.), dans *DECA* II, p. 1994-1995.

Études particulières

SALONUIS (A. H.), *Passio S. Perpetuae. Kritische Bemerkungen mit besonderer Berücksichtigung der griechisch-lateinischen Überlieferung des Textes*, Helsingfors, 1921. – CORSINI (E.), « Proposte per una lettura della *Passio Perpetuae* », dans *Forma Futuri* (Hommage à M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 481-541. – BRAUN (R.), « Nouvelles observations linguistiques sur la rédaction de la *Passio Perpetuae* », dans *VigChr* 33, 1979, p. 105-177. – PIZZOLATO (L. F.), « Note alla *Passio Perpetuae et Felicitatis* », dans *VigChr* 34, 1980, p. 105-119. – ROSSI (M. A.), « The Passion of St. Perpetua : Everywoman of Late Antiquity », dans SMITH (R. C.) et LOUBINOS (J.) (éd.), *Pagan and Christian Anxiety : A Response to E. R. Dodds*, Lanham, 1984, p. 53-86. – PETERSEN (A.), « Perpetua, Prisoner of Conscience », dans *VigChr* 41, 1987, p. 139-153. – AMAT (J.), « L'authenticité des songes de la *Passio de Perpétue et de Félicité* », dans *Aug.* 29, 1989, p. 177-191. – HALPORN (W. J.), « Literary History and Generic Expectations in the *Passio* and *Acta Perpetuae* », dans *VigChr* 45, 1991, p. 223-241. – HABERMEHL (P.), *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis** = *TU* 140, 1992. – SHAW (B. D.), « The Passion of Perpetua », dans *PaP* 139, 1993, p. 3-45.

IV. LITTÉRATURE HÉRÉTIQUE ET ANTIHÉRÉTIQUE

ORTHODOXIE ET HÉRÉSIE DANS L'ÉGLISE ANTIQUE

Articles de dictionnaires

BETZ (H. D.), SCHINDLER (A.) et HUBER (W.), dans *TRE* 14, 1985, p. 313-348. – BROX (N.), dans *RAC* 13, 1986, p. 248-297. – GROSSI (V.), dans *DECA* I, p. 1136-1139.

Études particulières

HILGENFELD (A.), *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884. – BROSC (J.), *Das Wesen der Häresie* = *GFTP* 2, 1936. – TURNER (H. E. W.), *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Londres, 1954. – BAUER (W.), *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* = *BHTh* 10 (2^e éd. 1964 avec un supplément dirigé par G. STRECKER). – ELZE (M.), « Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert », dans *ZThK* 71, 1974, p. 389-409. – LE BOULLUEC (A.), *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque II - III siècles*, 2 vol., Paris, 1985. – ROBINSON (Th. A.), *The Bauer Thesis Examined. The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston-Queens-town, 1988. – GRANT (R. M.), *Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*, Louisville (Kentucky), 1993.

1. COURANTS HÉRÉTIQUES

A. Le gnosticisme

La bibliothèque gnostique de Nag Hammadi

Bibliographie

SCHOLER (D. M.), *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* = *NHS* 1, 1971.

Éditions

NHS, 1971 et suiv. – *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 11 vol., Leyde,

1972-1984. – *Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes »*, Québec, 1977 et suiv.

Traductions allemandes

LEIPOLT (J.), SCHENKE (H.-M.), *Koptisch gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi* = *ThF* 20, 1960. – *ThLZ* 98, 1973 ; 103, 1978.

Instruments de travail

SIEGBERT (F.), *Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einem deutschen Index. Einführung von A. Böhlting* = *WUNT* 26, 1982. – CHARRON (R.), *Concordance des textes de Nag Hammadi, le Codex VII*, Louvain-Paris, 1992.

Article de dictionnaire

FILORAMO (G.), « Nag Hammadi. Écrits de », dans *DECA* II, p. 1699-1701.

Études particulières

VAN UNNIK (W. C.), *Evangelien aus dem Nilsand. Mit einem Beitrag « Echte Jesusworte ? » von J. B. BAUER und mit einem Nachwort « Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi » von W. C. TILL*, Francfort-sur-le-Main, 1960. – COLPE (C.), « Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi I-X », dans *JAC* 15, 1972, p. 5-18 ; 16, 1973, p. 106-126 ; 17, 1974, p. 109-125 ; 18, 1975, p. 144-165 ; 19, 1976, p. 120-138 ; 20, 1977, p. 149-170 ; 21, 1978, p. 125-146 ; 22, 1979, p. 98-122 ; 23, 1980, p. 108-127 ; 25, 1982, p. 65-101. – KRAUSE (M.), « Die Texte von Nag Hammadi », dans ALAND (B.) et alii (éd.), *Gnosis* (Hommage à H. Jonas), Göttingen, 1978, p. 216-243. – HEDRICK (Ch. W.) et HODGSON (R.) (éd.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody/MA, 1986. – TUCKETT (C. M.), *Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library*, Édimbourg, 1986. – SCHOLTEN (C.), *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi* = *JAC.E* 14, 1987.

Bibliographies

ADAM (A.), « Neuere Literatur zum Problem der Gnosis », dans *GGA* 215, 1963, p. 22-46. – GIUROVICH (G.), « Bibliografia sullo gnosticismo », dans *ScC* 1970, suppl. 1, 39*-54*. – RUDOLPH (K.), « Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht », dans *ThR* 34, 1969, p. 121-175, p. 181-231 ; 36, 1971, p. 1-69, p. 89 bis-124 ; 37, 1972, p. 289-360 ; 38, 1974, p. 1-25. – SCHOLER (D. M.), « *Bibliographia Gnostica, Supplementum* », dans *NT* 13, 1971 et suiv. – VAN DEN BROECK (R.), « The Present State of Gnostic Studies », dans *VigChr* 37, 1983, p. 41-71. – FILORAMO (G.), *Il risveglio della gnosi ovvero diventar dio*, Rome-Bari, 1990. – RUDOLPH (K.), « Die Gnosis : Texte und Übersetzungen », dans *ThR* 55, 1990, p. 113-152.

Éditions

VÖLKER (W.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* = *SQS NS* 5, 1932. – SCHMIDT (C.) (éd.), *Koptisch-gnostische Schriften, I, Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeshu, unbekanntes agnostisches Werk* = *GCS* 45 (3^e éd. 1962, revue par W. TILL). – QUISPÉL (G.), *Ptolémée. Lettre à Flora* = *SC* 24, 2^e éd. 1966 [texte, trad. française et commentaire]. – SAGNARD (F.), *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote* = *SC* 23, 1970 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions allemandes

SCHULTZ (W.), *Dokumente der Gnosis*, Iéna, 1910. – HAARDT (R.), *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzbourg, 1967. – FOERSTER (W.) et BÖHLIG (A.), *Die Gnosis*, 3 vol., Zürich-Stuttgart, 1969-1980 [trad. et commentaire].

Manuel

TARDIEU (M.) et DUBOIS (J.-D.), *Introduction à la littérature gnostique. I. Histoire du mot « gnostique ». Instruments de travail, collections retrouvées avant 1945*, Paris, 1986.

Articles de dictionnaires

CORNELIS (E.), dans *DSp* 6, 1965, p. 508-541. – MORTLEY (R.) et COLPE (G.), dans *RAC* 11, 1981, p. 446-559. – BERGER (K.) et MCL. WILSON (R.), dans *TRE* 13, 1984, p. 519-550. – FILORAMO (G.), « Gnose - gnosticisme », dans *DECA* I, p. 1061-1067.

Présentations d'ensemble

JONAS (H.), *Gnosis und spätantiker Geist I-II/1* = *FRLANT* 51, 3^e éd. 1964 ; 63, 2^e éd. 1966. – RUDOLPH (K.) (éd.), *Gnosis und Gnostizismus* = *WdF* 262, 1975. – LAYTON (B.) (éd.), *The rediscovery of Gnosticism*, 2 vol. = *SHR* 41, 1980-1981. – LEISEGANG (H.), *Die Gnosis*, Stuttgart, 2^e éd. 1985. – FILORAMO (G.), *A History of Gnosticism*, traduit par A. ALCOCK, Oxford, 1990 [en italien, Bari, 1983]. – RUDOLPH (K.), *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, 3^e éd., 1990.

Études de la recherche

TRÖGER (K. W.), « Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung », dans DERS (éd.), *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zu « Gnosis und Bibel »*, Göttingen, 1980, p. 11-33. – SCHENKE (H. M.), « Gnosis : zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik », dans *VF* 32, 1987, p. 2-21. – EDWARDS (M. J.), « Neglected Texts in the Study of Gnosticism », dans *JThS* NS 41, 1990, p. 26-50.

Études particulières majeures

COLPE (G.), *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* = *FRLANT* 78, 1961. – VAN GRONINGEN (G.), *First Century gnosticism. Its origin and motifs*, Leipzig, 1967. – MCL. WILSON, *Gnosis und Neues Testament*, übers I. KAUFMANN, Stuttgart, 1971 [en anglais, Oxford, 1968]. – ORBE (A.), *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* = *BAC* 384-385, 1976. – PETREMENT (S.), *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, 1984. – STROUMSA (G. A. G.), *Another Seed : Studies in Gnostic Mythology* = *NHS* 24, 1984. – GREEN (H. A.), *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta/GA, 1985. – MENARD (J.), *De la gnose au manichéisme*, Paris, 1986. – GOOD (D. J.), *Reconstructing the Traditions of Sophia in Gnostic Literature*, Atlanta/GA, 1987. – RÖHL (W. G.), *Die Rezeption des Johannes-evangelium in christlich-gnostischen Schriften aus Nag Hammadi* = *EHS.T* 429, 1991. – VOORGANG (D.), *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis* = *EHS.T* 432, 1991. – ROBINSON (J. M.), « Die Bedeutung der gnostischen Nag-Hammadi Texte für die neutestamentliche Wissenschaft », dans *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays honoring Dieter Croggi (Novum Testamentum. Suppl. 74)*, Leyde-New York-Brill, 1994, p. 23-41.

Gnose et christianisme

LAENCHEN (E.), « Gab es eine vorchristliche Gnosis ? », dans *ZThK* 49, 1952, p. 316-349. – GRANT (R. M.), *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 2^e éd. 1966. – YAMAUCHI (E. M.), *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, Grand Rapids/MI, 1973. – KOSCHORKE (K.), *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate « Apokalypse des Petrus » (NHC VIII, 3) und « Testimonium Veritatis » (NHC IX, 3)* = *NHS* 12, 1978. – PEARSON (B. A.), *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, 1990. – PIETRI (S.), *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, Londres, 1991. – SIMONETTI (M.), « Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismismo e cristianesimo », dans *VerChr* 28, 1991, p. 337-374.

Simon le Magicien

BEYSCHLAG (K.), *Simon Magus und die christliche Gnosis* = *WUNT* 16, 1974. – LÜDEMANN (G.), *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* = *GTA* I, 1975. – RUDOLPH (K.), « Simon-Magus oder Gnosticus? Zum Stand der Debatte », dans *ThR* 42, 1977, p. 279-359.

Basilide

Édition

VÖLKER, p. 38-57.

Traductions allemandes

SCHULTZ, p. 138-157. – HAARDT, p. 41-52. – FOERSTER I, p. 80-110.

Articles de dictionnaires

WASZINK (J. H.), dans *RAC* I, 1950, p. 1217-1224. – MÜLHENBERG (E.), dans *TRE* 5, 1980, p. 296-301. – MONACI CASTAGNO (A.), « Basilide », dans *DECA* I, p. 355-356.

Études particulières

HENDRIX (P.), *De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides. Een Bijdrage tot de Geschiedenis der Gnosis*, Amsterdam, 1926. – QUISPÉL (G.), « L'Homme gnostique (la doctrine de Basilide) », dans *ErJb* 16, 1948, p. 89-139 [= « Gnostic Man. The Doctrine of Basilides », dans *Gnostic Studies* I = *UNHA* II 34/1, 1974, p. 103-133]. – FOERSTER (W.), « Das System des Basilides », dans *NTS* 9, 1962-1963, p. 233-255. – HAUSCHILD (W.-D.), « Christologie und Humanismus bei dem «Gnostiker» Basilides », dans *ZNW* 68, 1977, p. 67-92. – GRANT (R. M.), « Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne », dans *REAug* 25, 1979, p. 201-216. – VIGNE (D.), « Enquête sur Basilide », dans A. DUPLEIX (éd.), *Recherches et traditions* (Hommage à H. Crouzet = *ThH* 88, 1992, p. 285-314.

Valentin

Édition

VÖLKER, p. 57-141.

Traductions allemandes

SCHULTZ, p. 164-188. – HAARDT, p. 105-107. – FOERSTER I, p. 162-314.

Article de dictionnaire

GIANOTTO (C.), dans *DECA* II, p. 2507-2509.

Études particulières

FOERSTER (W.), *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis* = *BZNW* 7, 1928. – SAGNARD (F.-M.), *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* = *EPH* 36, 1947. – ORBE (A.), *Estudios Valentinianos*, 5 vol. = *AnGr* 65, 83, 99, 100, 113, 158, 1955-1966. – SIMONETTI (M.), « ΨΥΧΗ e ΨΥΧΙΚΟΣ nella gnosi valentiniana », dans *RSLR* 2, 1966, p. 1-47. – STEAD (G. C.), « The Valentinian Myth of Sophia », dans *JThS* NS 20, 1969, p. 75-104. – EDWARDS (J. M.), « Gnostics and Valentinians in the Church Fathers », dans *JThS* NS 40, 1989, p. 26-47. – DESJARDINS (M. R.), *Sin in Valentinianism*, Atlanta, 1990. – MARKSCHIES (Ch.), *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* = *WUNT* 65, 1992.

B. Marcion

Articles de dictionnaires

PELLAND (G.), dans *DSP* 10, 1980, p. 311-321. – ALAND (B.), dans *DECA* II, p. 1541-1543. – ALAND (B.), dans *TRE* 22, 1992, p. 89-101.

Études générales

HARNACK (A. von), « Marcion », dans *Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* = *TU* 45, 2^e éd. 1924. – HARNACK (A. von), *Neue Studien zu Marcion* = *TU* 44/4, 1923. – WILSON (R. S.), *Marcion. A Study of a Second-Century Heretic*, Londres, 1933. – BLACKMANN (E. C.), *Marcion and his Influence*, Londres, 1948. – BALAS (B.), *Marcion Revisited: A Post Harnack Perspective*, San Antonio, 1980. – HOFFMANN (R. J.), *Marcion: On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century*, Chico/CA, 1984.

Études particulières

KNOX (J.), *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago, 1942. – SALLES (A.), « Simon le Magicien ou Marcion », dans *VigChr* 12, 1958, p. 197-224. – VERWEIJ (P. G.), *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* = *STRT* 5, 1960. – WOLTMANN (J.), « Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom "Fremden Gott" », dans SUTTNER (E. Ch.) et PATOCK (C.) (éd.), *Wegzeichen* (Hommage à M. Biedermann) = *ÖC NS* 25, 1991, p. 15-42. – ALAND (B.), « Markion. Versuch einer neuen Interpretation », dans *ZhK* 70, 1973 p. 420-447. – MAY (G.), « Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions », dans *SecCen* 6, 1987-1988, p. 129-151. – DRIJVERS (H. J. W.), « Marcionism in Syria. Principles, Problems, Polemics », dans *SecCen* 6, 1987-1988, p. 153-172. – HOFFMANN (R. J.), « How Then Know This Troublous Teacher? Further Reflections on Marcion and his Church », dans *SecCen* 6, 1987-1988, p. 173-191. – CLABEAUX (J. J.), *A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion* = *CBQ MS* 21, 1989. – WILLIAMS (D. S.), « Reconsidering Marcion's Gospel », dans *JBL*, 1989, p. 477-496. – ORBE (A.), « El torno al modalismo de Marción », dans *Gr* 71, 1990, p. 43-65. – ORBE (A.), « Marcionitica », dans *Aug*, 31, 1991, p. 195-244. – NORELLI (E.), « Marcione lettere dell'Epistola di

Romani », dans *Christianismo nella storia* 15, 1994, p. 621-661. – NORELLI (E.), « Note sulla soteriologia di Marcione », dans *Aug*, 35, 1995, p. 281-305.

C. Le montanisme

ditions

LABRIOLLE (P. de), *Les sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques* = *CF* 24, 1913 [texte, trad. française et commentaire]. – BONWETSCH (N.) = *KIT* 129, 1914. – HEINE (R. E.), *The Montanist Oracles and Testimonia* = *Pat MS* 14, 1989 [texte et trad. anglaise].

Articles de dictionnaires

BACHT (H.), dans *DSP* 10, 1980, p. 1670-1676. – ALAND (B.), dans *DECA* II, p. 1673-1675. – FREND (W. H. C.), dans *TRE* 23, 1993, p. 271-279.

Études particulières

BONWETSCH (N.), *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881. – LABRIOLLE (P. de), *La Crise montaniste*, Paris, 1913. – SCHEPELERN (W.), *Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, trad. par W. Bauer, Tübingen, 1929. – KRAFT (H.), « Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus », dans *ThZ* 11, 1955, p. 249-271. – ALAND (K.), *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung*, Gütersloh, 1960, p. 105-148. – BARNES (T. D.), « The Chronology of Montanism », dans *JThS* NS 21, 1970, p. 403-408. – FISCHER (J. A.), « Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts », dans *AHC* 6, 1974, p. 241-273. – BLANCHETIERE (F.), « Le montanisme origène », dans *RevSR* 52, 1978, p. 118-134 ; 53, 1979, p. 1-22. – STROBEL (A.), *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* = *RVV* 37, 1980. – FREND (W. H. C.), « Montanism, Research and Problems », dans *RSLR* 30, 1984, p. 531-537. – FREND (W. H. C.), « Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church », dans *BNRL* 70, 1988, p. 25-34. – TABBERNEE (W.), « Remnants of the New Prophecy. Literary and Epigraphical Sources of the Montanist Movement », dans *StPatr* 21, 1989, p. 193-201. – FREND (W. H. C.), « Montanismus », dans *TRE* 23, 1993, p. 217-278.

D. Le monarchianisme

Articles de dictionnaires

SIMONETTI (M.), « Adoptianistes », dans *DECA* I, p. 36-37. – SIMONETTI (M.), « Monarchiens », dans *DECA* II, p. 1163-1164. – SIMONETTI (M.), « Patripassiens », dans *DECA* II, p. 1928-1929. – SIMONETTI (M.), « Sabellius - Sabelliens », dans *DECA* II, p. 2205-2206. – SIMONETTI (M.), « Théodote de Byzance », dans *DECA* II, p. 2422.

Études particulières

KELLY (J. N. D.), *Early Christian Doctrines*, Londres, 2^e éd. 1950, p. 115-126. – SIMONETTI (M.), « Sabellio e il sabellianismo », dans *SSR* 4, 1980, p. 7-28. – DECKER (M.), *Die Monarchianer. Frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom und Kleinasien*, Hambourg, 1987. – BIENERT (W. A.), « Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem », dans BRENNECKE (H. Ch.), GRASMÜCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = *BZNW* 67, 1993, p. 124-139.

2. RÉPONSES ORTHODOXES

A. Irénée de Lyon

Bibliographies

DONOVAN (M. A.), « Irenaeus in Recent Scholarship », dans *SecCen* 4, 1984, p. 249-241. — COLLMAR (N.), dans *BBKL* 2, 1991, p. 1315-1326.

Éditions

JORDAN (H.), *Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach W. Lüdtke* = *TU* 36/2, 1913. — RENOUX (Ch.), « Irénée de Lyon. Nouveaux fragments arméniens de l'*Adversus haereses* et de l'*Epideixis* », dans *PO* 39, 1978, p. 1-164 [texte, trad. latin et commentaire].

Traduction allemande

KLEBBA (E.) et WEBER (S.) = *BKV*² 3-4, 1912 [*Opera omnia*].

Articles de dictionnaires

DOUTRELEAU (L.) et REGNAULT (L.), dans *DSp* 7/2, 1971, p. 1923-1969. — JASCHKE (H.-J.), dans *TRE* 16, 1987, p. 258-268. — ORBE (A.), dans *DECA* I, p. 1231-1239.

Études particulières

Reihe « Eirenaïos ». *Études irénéennes/Irenäische Studien*, Rome, 1979 et suiv. — ORBE (A.), *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, 2 vol., Madrid, 1972. — JASCHKE (H.-J.), *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis* = *MBTh* 40, 1976. — BACQ (P.), *De l'Ancienne à la Nouvelle Alliance selon saint Irénée*, Paris, 1978. — SALDANHA (Ch.), *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions* = *BSRel* 57, 1984, p. 75-102. — ORBE (A.), *Espiritualidad de San Ireneo* = *AnGr* 256, 1989. — FAIVRE (A.), « Irénée, premier théologien "systématique" ? », dans *RevSR* 65, 1991, p. 11-32. — BLANCHARD (M.), *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée* = *CFi* 175, 1993. — ROULET (J. de), « Saint Irénée, évêque », dans *RHPhR* 73, 1993, p. 261-280.

Anthropologie

ORBE (A.), *Antropología de San Ireneo* = *BAC*, 1969. — ANDIA (Y. de), *Homo Vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris, 1986. — FANTINO (J.), *L'Homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, 1986. — BIRNER (J.), *Der Mensch als Medium und Adressat der Schöpfungsoffenbarung. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zur Frage der Gotteserkenntnis bei Irenäus von Lyon* = *BSHST* 59, 1989.

Christologie

HOUSIAU (A.), *La Christologie de saint Irénée*, Louvain-Gembloux, 1955. — JOPPICH (J.), *Salus carnis. Eine Untersuchung der Theologie des hl. Irenäus von Lyon*, Münsterschwarzach, 1965. — NIELSEN (J. T.), *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*, Assen 1968. — GONZALEZ FAUS (J. I.), *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*, Barcelone, 1969. — LASSAT (H.), *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon, témoin de la Tradition des Apôtres*, Strasbourg, 1974.

Théologie

BENOIT (A.), *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* = *EHPH* 52, 1960. — SCHOEDEL (W. R.), « Theological Method in Irenaeus », dans *JThS* NS 35, 1984, p. 31-49. — TORISU (Y.), *Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon* = *SIM* 52, 1991. — FANTINO (J.), *La théologie d'Irénée, Cogitatio fidei* 180, Paris, 1994.

Adversus haereses

Éditions

ROUSSEAU (A.), DOUTRELEAU (L.), MERCIER (Ch.), HEMMERDINGER (B.) = *SC* 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294, 1965-1982 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

ROUSSEAU (A.), DOUTRELEAU (L.), MERCIER (Ch.), HEMMERDINGER (B.) = *SC* 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294, 1965-1982.

Traductions allemandes

HAYD (H.) = *BKV*¹, 2 vol., 1872-1873. — BROX (N.) = *FC* 8/1, 1993, p. 99-357 ; 8/2, 1993 [texte et trad. allemande].

Instrument de travail

REYNOLDERS (B.), *Lexique comparé du texte grec et des versions latines, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée*, 2 vol. = *CSCO* 141-142, 1954.

Commentaires partiels

LANNE (E.), « L'Eglise de Rome "a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae" (*Adv. haer.* III, 3, 2) », dans *Iren.* 49, 1976, p. 275-322. — ORBE (A.), *Teologia de San Ireneo. Comentario al libro V del "Adversus haereses"*, 3 vol. = *BAC* 25, 29, 33, 1985-1988. — SCIATELLA (M.), « Antropologia e cristologia in S. Ireneo di Lione: *Adversus haereses* V, 1-2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo », dans *Div.* 32, 1989. — TRIPP (D. H.), « The Original Sequence of Irenaeus *Adversus Haereses*, I: A Suggestion », dans *SecCen* 8, 1991, p. 152-162. — ORBE (A.), « El dios revelado por el Hijo. Análisis de Ireneo, *Adv. haer.* IV, 6 », dans *Aug.* 32, 1992, p. 5-50. — ORBE (A.), « Gloria Dei vivens homo (Análisis de Ireneo, *Adv. haer.* IV, 20, 4-7) », dans *Gr* 73, 1992, p. 205-268. — ORBE (A.), « Los hechos de Lot, mujer e hijas vistos por san Ireneo (*Adv. haer.* IV, 31, 1, 15/3, 71) », dans *Gr* 75, 1994, p. 37-64.

Études particulières

BROX (N.), *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme* = *SPS* 1, 1966. — JOSSA (G.), *Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'Adversus haereses di Ireneo*, Naples, 1970. — GROSSI (V.), « Regula veritatis e narratio baptismale in sant'Ireneo », dans *Aug.* 12, 1972, p. 437-463. — BRAUNING (P. M.), *Die "principalitas" der römischen Gemeinde nach Irenäus*, Diss. Halle, 1975. — ORBE (A.), *Cristologia gnostica. Introducción a la soterología de los siglos II y III* = *BAC* 384-385, 1976. — BERTHOUSOZ (R.), *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne*, Fribourg-Paris, 1980. — LANNE (E.), « La règle de la vérité. »

Aux sources d'une expression de saint Irénée, dans *Lex Orandi-Lex Credendi* (Hommage à C. Vagaggini) = *StAns* 79, 1980, p. 57-70.

L'Epideixis

Éditions

TER-MERKERTTSCHIAN (K.), TER-MINASSIANTZ (E.), *Nachwort und Anmerkungen von A. von Harnack* = *TU* 31/1, 1907. – TER-MERKERTTSCHIAN (K.), WILSON (S. G.), BARTHOULOT (J.), TIXERONT (J.), *PO* 12, 1913, p. 655-802 [texte et trad. française]. – FROIDEVAUX (L.-M.) = *SC* 62, 1959 [trad. française et commentaire].

Traduction française

ROUSSEAU (A.) = *SC* 406 1995.

Traduction allemande

BROX (N.) = *FC* 8/1, 1993, p. 21-97 [texte et trad. allemande].

Manuel

REYNDERS (B.), *Vocabulaire de la « Démonstration » et des fragments de saint Irénée*, Chevetogne, 1958.

B. Hippolyte de Rome

Bibliographies

KRETSCHMAR (G.), « Bibliographie zu Hippolyt von Rom », dans *JLH* 1, 1995, p. 90-95. – BAUTZ (F. W.), dans *BBKL* 2, 1980, p. 888-893.

Éditions

Benedictiones : BRIERE (M.), MARIES (L.), MERCIER (B. Ch.) = *PO* 27/1-2, 1954 [texte grec, arménien, géorgien, trad. française et commentaire]. – « *Benedictiones Isaac et Iacob, In Danielelem* », dans C. DIOBOUNOTIS/N. BEIS = *TU* 38/1, 1911.

Chroniques : BAUER (A.), *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121, nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von O. Cuntz* = *TU* 29/1, 1905 [texte latin et grec et commentaire]. – BAUER (A.) et HELM (R.) = *GCS Hipp* 4, 1929. – HELM (R.) = *GCS Hipp* 7, 1956. – *Contra Noetum*, dans R. BUTTERWORTH, Londres, 1977 [texte et trad. anglaise]. – *Fragmente contra Noetum, Adversus Iudaeos*, dans E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts*, dans *SBAW.PPH* 1936-1943. – *In Canticum Cantorum, In Danielelem*, dans G. BARDY et M. LEFEVRE = *SC* 14, 1947 [texte, trad. française et commentaire]. – *De David et Goliath, In Canticum Cantorum, De Antichristos*, dans G. GARITTE = *CSCO* 263-264, 1965 [texte géorgien et trad. latine]. – *Kleinere exegetische und homiletische Schriften*, dans H. ACHELIS = *GCS Hipp* 1/1, 1897.

Traductions allemandes

SWKV 7, 1832, p. 129-248 [*Antichrist, Suzanna, Adversus Iudaeos, Fragmentum adversus gentes, Contra Noetum, Fragmenta de incarnatione, De gratia, In Theophania, Canon*]. – GRÖNE (V.) = *BKV*, 2 vol., 1873-1874 [*Antichrist, Canones*]. – BONWETSCH (G. N.), *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes* = *TU* 23/2, 1902 [trad. allemande et commentaire]. – BONWETSCH (G. N.),

Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus : der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath = *TU* 26/1a, 1904.

Articles de dictionnaires

RICHARD (M.), dans *DSp* 7/1, 1968, p. 531-571. – MARCOVICH (M.), dans *TRE* 15, 1986, p. 381-387. – SCHOLTEN (C.), dans *RAC* 15, 1991, p. 492-551. – NAUTIN (P.), dans *DECA* I, p. 1160-1164.

Collectifs

RICHARD (M.), *Opera Minora* I, Turnhou-Louvain, 1976, Nr. 10-20. – *Ricerche su Ippolito* = *SEAug* 13, 1977. – *Nuove ricerche su Ippolito* = *SEAug* 30, 1989.

Études particulières

BONWETSCH (G. N.), *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede* = *TU* 16/2, 1897. – SCHWARTZ (E.), *Christliche und Jüdische Ostertafeln* = *AGWG.PH NF* 8/6, 1905. – ALES (A. d'), *La Théologie de saint Hippolyte* = *BTH*, 1906. – NAUTIN (P.), *Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* = *Patr.* I, 1953. – ZANI (A.), *La cristologia di Ippolito*, Brescia, 1984. – OSBORNE (C.), *Rethinking Early Greek Philosophy : Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca, 1987.

Archéologie

TESTINI (P.), « Sondaggi a S. Ippolito all'Isola Sacra. I depositi reliquiari scoperti sotto l'altare », dans *RPARA* 46, 1973-1974, p. 165-177. – GUARDUCCI (M.), « La statua di "Sant'Ippolito" in Vaticano », dans *RPARA* 47, 1974-1975, p. 163-190. – TESTINI (P.), « La basilica di s. Ippolito », dans *Ricerche archeologiche nell'Isola Sacra*, Rome, 1975, p. 41-132. – COVOLO (E. dal), « Ancora sulla "statua di sant'Ippolito". Per una "messa a punto" dei rapporti tra i Severi e il Cristianesimo », dans *Aug.* 32, 1992, p. 51-59. – PRINZIVALLI (E.), « Hippolytus, statue of », dans *EECh* I, p. 385.

Sur l'auteur

NAUTIN (P.), *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du III^e siècle* = *ETHDT* I, 1947. – RICHARD (M.), « Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soi-disant Josipe », dans *RSR* 43, 1955, p. 379-394. – NAUTIN (P.), « L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josipe », dans *RHR* 179, 1969, p. 137-179.

Contra Noetum

FRICKEL (J.), « Der Antinoetbericht des Epiphanius als Korrektiv für den Text von Hippolyts *Contra Noetum* », dans *Comp.* 35, 1990, p. 39-53. – FRICKEL (J.), « Hippolyts Schrift *Contra Noetum* : ein Pseudo-Hippolyt », dans BRENNECKE (H. Ch.), GRASMÜCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = *BZNW* 67, 1993, p. 87-123.

La Refutatio omnium haeresium

Édition

MARCOVICH (M.) = *PTS* 25, 1986.

Traductions françaises

Philosophoumena... ou Réfutation de toutes les hérésies, dans A. Siouville, Paris, 1928. – NAUTIN (P.), *Contre les hérésies, fragments*, Paris, 1949.

Traduction allemande

PREYSING (K.) = *BKV*² 40, 1922.

Exposés généraux

KOSCHORKE (K.), *Hippolyts Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner « Refutatio omnium haeresium »* = *GOF* VI, 4, 1975. – FRICKEL (J.), *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noetum* = *GrTS* 13, 1988.

La *Traditio Apostolica*

Éditions

Grec-latin: DIX (G.), Londres, 2^e éd. 1968, with corrections, preface and bibliography by H. CHADWICK [texte latin et grec, trad. anglaise]. – BOTTE (B.) = *LWQF* 39, 5^e éd. 1989, dirigée par GERHARDS (A.) et FELBECKER (S.) [texte latin, trad. française]. – TIDNER (E.) = *TU* 75, 1963, p. 115-150 [latin]. – *Éthiopiens*: DUENSING (H.) = *AGWG.PH* 3/32, 1946 [texte et trad. allemande]. – *Arabe*: PERIER (J. et A.) = *PO* 8/4, 1912 [texte et trad. française]. – *Copte*: TILL (W.) et LEIPOLDT (J.) = *TU* 58/5, 1954 [texte et trad. allemande].

Traduction française

BOTTE (B.) = *SC* 11 bis, 3^e éd. 1968.

Traduction allemande

GEERLINGS (W.) = *FC* I, 1991, p. 141-313 [texte, trad. allemande et commentaire].

Instrument de travail

BLANC (J.), « Lexique comparé des versions de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte », dans *RThAM* 22, 1955, p. 173-192.

Articles de dictionnaires

BRADSHAW (P. F.), « Kirchenordnungen I », dans *TRE* 18, 1989, p. 662-670. – NAUTIN (P.), dans *DECA* II, p. 2475.

Études générales

ELFERS (H.), « Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom. Neue Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Buches von R. Lorentz », dans *De Egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome*, Paderborn, 1938. – MARTIMORT (A. G.), « Nouvel examen de la « Tradition apostolique » d'Hippolyte », dans *BLE* 88, 1987, p. 5-25.

Études particulières

HANSENS (J.-M.), *La Liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère* = *OCA* 155, 1959. – HANSENS (J. M.), *La Liturgie d'Hippolyte. Documents et études*, Rome, 1970. – MAGNE (J.), *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations*, Paris, 1975. – JILEK (A.), *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der*

Amt und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian) = *EHS.T* 130, 1979. – METZGER (M.), « Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition apostolique* », dans *EO* 5, 1988, p. 241-259. – MARTIMORT (A. G.), « Encore Hippolyte et la « Tradition apostolique » », dans *BLE* 92, 1991, p. 133-137.

V. LES DÉBUTS DES ÉCOLES CHRÉTIENNES

Articles de dictionnaires

MÜLLER (K.), « Allegorische Dichtererklärung », dans *PRE.S* 4, 1924, p. 16-22. – JOOSEN (J. C.) et WASZINK (J. H.), « Allegorese », dans *RAC* 1, 1950, p. 283-287. – FUCHS (H.), « Bildung », dans *RAC* 2, 1954, p. 346-362. – FUCHS (H.), « Enkyklios Paidia », dans *RAC* 5, 1962, p. 365-398. – THRAEDE (K.), « Epos », dans *RAC* 5, 1962, p. 984-1007. – SCHRECKENBERGER (H.), « Exegese I », dans *RAC* 6, 1966, p. 1174-1194. – GERBER (W. E.), « Exegese III », dans *RAC* 6, 1966, p. 1211-1229. – BLOMENKAMP (P.), « Erziehung », dans *RAC* 6, 1966, p. 502-559. – MÜLLER (C. D. G.), « Alexandrien I », dans *TRE* 2, 1978, p. 248-261. – DREWERY (B.), « Antiochien II », dans *TRE* 3, 1978, p. 103-113. – DRIJVERS (H. J. W.), « Edessa », dans *TRE* 9, 1982, p. 277-288. – SIMONETTI (M.), « Alexandrie. L'école d' », dans *DECA* I, p. 71-74. – SIMONETTI (M.), « Antioche de Syrie. École d' », dans *DECA* I, p. 159-161. – PRICOCO (S.), « École », dans *DECA* I, p. 738-744.

Études générales

NELZ (R.), *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus*, Bonn, 1916. – BARDY (G.), « L'Église et l'enseignement dans les trois premiers siècles », dans *RevSR* 12, 1932, p. 1-28. – JAEGER (W.), *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, trad. par W. ELTESTER, Berlin, 1963. – QUACQUARELLI (A.), *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia, 1974. – JOHANN (H.-Th.) (éd.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* = *WdF* 377, 1976. – MARROU (H.-I.), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 6^e éd. Paris, 1964. – MARROU (H.-I.), *Saint Augustin et la culture antique*, Paris, 1983. – NEYMEYER (U.), *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* = *SVigChr* 4, 1989.

Écoles - Alexandrie: BOUSSET (W.), *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus* = *FRLANT* NS 6, 1915. – BARDY (G.), « Aux origines de l'École d'Alexandrie », dans *RSR* 27, 1937, p. 65-90. – MOLLAND (E.), *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology* = *SNVAO.HF*, 1938-1942. – BREZZI (P.), *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, Rome, 1950. – HORNSCHUH (M.), « Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule », dans *ZKG* 71, 1960, p. 1-25 et p. 193-214.

Antioche: BARDY (G.), *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* = *ETH*, 1936. Césaire: KNAUBER (A.), « Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarä », dans *MThZ* 19, 1968, p. 182-203.

Édesse: HAYES (E. R.), *L'École d'Édesse*, Paris, 1930.

Nisibe: VOÖBUS (A.), *History of the School of Nisibis* = *CSCO* 266, 1965.

Exégèse: HERSMANN (A. B.), *Studies on Greek allegoric interpretation*, Chicago, 1906. – DACHS (H.), *Die λύσις εκ προσώπου. Ein exegetischer und kritischer Grundsatz*

Aristarchs und seine Neuanwendung auf Ilias und Odyssee, Diss. Erlangen, 1913. – WEHRLI (F.), *Zu Geschichte der allegorischen Deutung Homers in Altertum*, Borna-Leipzig, 1928. – DÖRRIE (H.), « Zur Methodik antiker Exegese », dans *ZNW* 65, 1974, p. 121-138. – BLÖNNIGEN (Ch.), *Der griechische Ursprung der jüdischhellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Francfort-sur-le-Main, 1992. – SCHÄUBLIN (Ch.), « Zur paganen Prägung der christlichen Exegese », dans OORT (J. van) et WICKERT (U.) (éd.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, 1992, p. 148-173.

1. PHILON D'ALEXANDRIE

Bibliographies

GOODHART (H. L.) et GOODENOUGH (E. R.), « A General Bibliography of Philo Judaeus », dans GOODENOUGH (E. R.), *The Politics of Philo Judaeus, Practice and Theory*, New Haven, 1938, p. 125-321. – HILGERT (E.), « *Bibliographia Philoniana*, 1935-1981 », dans *ANRW* II 21.1, 1984, p. 47-97. – RADICE (R.), RUNIA (D. T.) et alii, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937-1986* = *SVigChr* 8, 1988. – RUNIA (D. T.), RADICE (R.) et SATRAN (D.), « Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1986-1987 », dans *Studies in Hellenistic Judaism* II, p. 141-175. – RUNIA (D. T.), RADICE (R.) et CATHEY (P. A.), « Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography », dans RUNIA (D. T.), HAY (D. M.) et WINSTON (D.) (éd.), *Heirs of the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity* (Hommage à E. Hilgert) = *BfSt*, 1991, p. 347-374.

Éditions

COHN (L.) et WENDLAND (P.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 8 vol., Berlin, 1896-1930. – ARNALDEZ (R.), MONDESERT (C.), POUILLOUX (J.) et alii (éd.), *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 36 vol., Paris, 1961-1988 [texte et trad. française].

Traduction française

ARNALDEZ (R.), MONDESERT (C.) et POUILLOUX (J.), *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 36 vol., Paris, 1961-1988.

Traduction allemande

COHN (L.) et alii, *Philo von Alexandria, die Werke in Deutscher Übersetzung*, 6 vol., Breslau, 1909-1938 ; vol. 7, Berlin, 1964.

Instruments de travail

BORGEN (P.) et SKARSTEN (R.), *A Complete KWIC-Concordance of Philo's Writings*, Trondheim-Bergen, 1973. – MAYER (G.), *Index Philoneus*, Berlin-New York, 1974. – *Biblia patristica*, Supplément, Paris, 1982. – RUNIA (D. T.), « An Index Iocorum Philonicorum to Völker », dans *Studies in Hellenistic Judaism* 182 bis, p. 93. – RUNIA (D. T.), « How to search Philo », dans *Studies Hellenistic Judaism* II, p. 106-139.

Articles de dictionnaires

NIKIPROWETZKY (V.) et SOLIGNAC (A.), dans *DSp* 12/1, 1984, p. 1352-1374. – CROUZEL (H.), dans *DECA* II, p. 2019-2020.

Introductions

GOODENOUGH (E. R.), *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford, 2^e éd. 1962. – SANDMEL (S.), *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York-Oxford, 1979.

Collectifs

StPhilo. – *ANRW* II 21.1, 1984. – RUNIA (D. T.) (éd.), *Studies in Hellenistic Judaism* I-II, Atlanta/GA, 1989-1990. – RUNIA (D. T.), *Exegesis and Philosophy. Studies in Philo of Alexandria*, Alderhot, 1991.

Études générales

POHLENZ (M.), « Philon von Alexandria », dans *NAWG* 1942/1, 1942, p. 409-487 [= *Kleine Schriften* I, DÖRRIE (H.) (dir.), Hildesheim, 1965, p. 305-383]. – DANIELOU (J.), *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958. – WILLIAMSON (R.), *Jews in the Hellenistic World: Philo* = *CCWJWCW* II/2, 1989.

Études particulières

HEINISCH (P.), *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum* = *ATA* 1/2, 1908. – VÖLKER (W.), *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit* = *TU* 49/1, 1938. – CHRISTIANSEN (I.), *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien* = *BGBH* 7, 1969. – MARTIN (J. P.), *Filón de Alejandria y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires, 1986. – RUNIA (D. T.), *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* = *PhAnt* 44, 1986. – BORGEN (P.), *Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, Atlanta/GA, 1987. – MENARD (J.), *La Gnose de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1987. – BURKHARDT (H.), *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Bâle, 1988. – RADICE (R.), *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milan, 1989. – RUNIA (D. T.), *Philo and the Church Fathers: a Collection of Papers*, Supplements to *VigChr*, Leyde-Brill, 1995.

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Bibliographies

BAUTZ (F. W.), dans *BBKL* I, 1975, p. 1063-1066. – OSBORN (E.), « Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958-1982 », dans *SecCen* 3, 1983, p. 219-244.

Éditions

Opera omnia: STÄHLIN (O.), FRÜCHTEL (L.) et TREU (U.) = *GCS*, 4 vol., 1905-1936. Nouvelle édition: I, 3^e éd. 1972; II, 3^e éd. 1960; III, 2^e éd. 1972. – « *Excerpta ex Theodoto* », dans SAGNARD (F.) = *SC* 23, 1970 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions allemandes

HOPFENMÜLLER (L.) = *BKV*¹, 1875 [*Quis dives salvetur, Paidagogos*]. – STÄHLIN (O.) = *BKV*² II 7, 8, 17, 19, 20, 1934-1938 [*Proteptikos, Paidagogos, Quis dives salvetur, Stromateis*]. – STÄHLIN (O.) et WACHT (M.) = *SKV* I, 1983 [*Quis dives salvetur*].

Articles de dictionnaires

FRÜCHTEL (L.), dans *RAC* 3, 1957, p. 182-188. – BARNARD (L. W.), « Apologetik I », dans *TRE* 3, 1978, p. 390 et suiv. – MEHAT (A.), dans *TRE* 8, 1981, p. 101-13. – MEES (M.), dans *DECA* I, p. 499-503.

Études particulières

TOLLINTON (B.), *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, 2 vol., Londres, 1914. – POHLENZ (M. von), *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum* = *NGWG.PH*, 1943.1953, p. 103-180 [= *Kleine Schriften* 1, DÖRRIE (H.), dir., Hildesheim, 1965, p. 481-558]. – MONDESERT (C.), *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* = *Theol(P)* 4, 1944. – CAMELOT (T.), *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* = *ETHS* 3, 1945. – MOINGT (J.), « La Gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie », dans *RSR* 37, 1950, p. 195-251, 398-421, 537-564 ; 38, 1951, p. 82-118. – VÖLKER (V.), *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* = *TU* 57, 1952. – OSBORN (E. F.), *The Philosophy of Clement of Alexandria* = *TaS NS* 3, 1957. – BERNARD (J.), *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie* = *ETHST* 21, 1968. – LILLA (S. R. C.), *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* = *OTM*, 1971. – MORTLEY (R.) et FERGUSON (J.), *Clement of Alexandria*, New York, 1974. – SALDANHA (Ch.), *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions* = *BSRel* 57, 1984, p. 103-150. – CROUZEL (H.), « Culture et foi : Clément d'Alexandrie », dans *Studia Missionalia* 42, 1993, p. 97-121. – LE BOULLUEC (A.), « Les œuvres de Clément d'Alexandrie : la transmission et le sens de leurs titres », dans *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques, Actes du colloque de Chantilly*, 1994, Paris, 1997.

A. Le *Protreptikos*

Édition

MONDESERT (C.) = *SC* 2 (2^e éd. avec A. PLASSART, 1949) [texte, trad. française et commentaire]

Exposés généraux

STENEKER (H.), ΠΕΙΘΟΥΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ. *Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie* = *GCP* 3, 1967. – GALLONI (M.), *Cultura, evangelizzazione e fede nel « Protreptico » di Clemente Alessandrino* = *VSen NS* 10, 1986.

Traduction française

MONDESERT (C.) et PLASSART (A.) = *SC* 2 bis, 4^e éd. 1976.

B. Le *Paidagogos*

Édition

MARROU (H. I.) et HARL (M.) = *SC* 70, 108, 158, 1960-1970 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

HARL (H.), MARROU (H. I.), MATRAY (Ch.) et MONDESERT (C.) = *SC* 70, 108, 158, 1960-1970.

C. Les *Stromates*

Édition

MONDESERT (C.), CASTER (M.), CAMELOT (P. Th.), LE BOULLUEC (A.) et VOULET (P.) = *SC* 30, 38, 278-279, 1951-1981 [I-II, V, texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

MONDESERT (C.), CASTER (M.), CAMELOT (P. Th.), LE BOULLUEC (A.) et VOULET (P.) = *SC* 30, 38, 278-279, 1951-1981.

Traduction allemande

OVERBÉCK (F.), *Die Teppiche (Stromateis)*, BERNOULLI (C. A.) et FRÜCHTEL (L.) dir., Bâle, 1936.

Exposés généraux

MEHAT (A.), *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie* = *PatSor* 7, 1966. – ROBERTS (L.), « The literary form of the *Stromateis* », dans *SecCen* 1, 1982, p. 211-222. – WYRWA (D.), *Die christliche Platonaneignung in der Stromateis des Clemens von Alexandrien* = *AKG* 53, 1983. – HOECK (A. van den), *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* : *SVigChr* 3, 1988.

3. ORIGÈNE

CROUZEL (H.), *Bibliographie critique d'Origène* = *IP* 8, 1971. – CROUZEL (H.), *Bibliographie critique d'Origène*, Supplément I = *IP* 8 A, 1982 ; Supplément II, 1996. – CROUZEL (H.), « The Literature on Origen 1970-1988 », dans *TS* 49, 1988, p. 499-516. – CROUZEL (H.), « Chronique origénienne », dans *BLE* 89, 1988, p. 138-145 ; 90, 1989, p. 135-140 ; 91, 1990, p. 221-226 ; 92, 1991, p. 123-132 ; 93, 1992, p. 225-230 ; 94, 1993, p. 131-143 ; 95, 1994, p. 333-342 ; 96, 1995, p. 309-312 ; 97, 1996, p. 393-398. – HÖDL (H. G.), dans *BBKL* 6, 1993, p. 1255-1271. – LIES (L.), « Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung », dans *ZKTh* 115, 1993, p. 37-62 ; p. 145-171.

Éditions

Opera omnia : *PG* 11-17. – LOMMATZSCH (E.), 25 vol., Berlin, 1831-1848. – « *Disputatio cum Heracleida* », dans SCHERER (J.) = *SC* 67, 1960 [texte, trad. française et commentaire]. – « *Epistula ad Gregorium* », dans CROUZEL (H.) = *SC* 148, 1969 [texte, trad. française et commentaire]... – « *Exhortatio ad martyrium, Contra Celsum, De oratione* », dans KOETSCHAU (P.) = *GCS Or* 162, 1899. – « *Fragmente Ps 118* », dans HARL (M.) = *SC* 189-190, 1972 [texte trad. française et commentaire]. – « *Philokalie, Epistula ad Iulium Africanum* », dans HARL (M.), LANGE (N. de) et JUNOD (É.) = *SC* 226, 302, 1976-1983. – GUERAUD (O.) et NAUTIN (P.), *Origène, Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura* = *CAnt* 2, 1979 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions allemandes

« *De oratione, Exhortatio ad martyrium, Contra Celsum* », dans KOHLHOFER (J.) = *BKV*¹, 3 vol., 1874-1877. – KOETSCHAU (P.) = *BKV*², 3 vol., 1926-1927. – WINTER (F. J.), *Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte. Ausgewählte Reden* = *PdK* 22, 1893 [hom Gen 2 + 5, hom Lev 2, hom Cant 1, hom Jer 15, 16, 39, hom Lk 2, 7, 8]. –

SCHULTZ (W.) = *Quellen* 6, 1962 [texte grec et latin, trad. allemande : *Contra Celsum. De principiis*, extraits, *hom Lk 1, 12, 13, 29-31, 34*]. – FRÜCHTEL (E.) = *BGL* 5, 1974 [*Disputatio cum Heracleida, Exhortatio ad martyrium*, trad. et commentaire].

Articles de dictionnaires

CROUZEL (H.), dans *DSP* 11, 1962, p. 933-961. – CROUZEL (H.), dans *EECh* II, p. 619-623. – CROUZEL (H.), dans *DECA* II, p. 1828-1837.

Présentations d'ensemble

DANIELOU (J.), *Origène*, Paris, 1988. – NAUTIN (P.), *Lettres et écrivains chrétiens des II et III siècles* = *Part. 2*, 1961. – NAUTIN (P.), *Origène, sa vie, son œuvre*, Paris, 1977. – BERNER (U.), *Origenes* = *EdF* 147, 1981. – CROUZEL (H.), *Origène*, Paris-Namur, 1985 [éd. en anglais à San Francisco en 1989].

Collections/Recueils d'ouvrages

Origeniana, 1975 et suiv. – DUPLEIX (A.) (éd.), *Recherches et tradition* (Hommage à H. Crouzel) = *ThH* 88, 1992. – KANNENGISSER (Ch.) et PETERSEN (W. L.) (éd.), *Origen of Alexandria, His World and His Legacy*, Notre-Dame, 1988. – CROUZEL (H.), *Les Fins dernières selon Origène*, Aldershot, 1990.

Biographies

HORNSCHUH (M.), « Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule », dans *ZKG* 71, 1960, p. 1-25 ; p. 193-214. – KNAUBER (A.), « Das Anliegen der Schule des Origenes », dans *OS* 28, 1979, p. 3-16. – MONACI CASTAGNO (A.), *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milan, 1987. – ORBE (A.), « Origenes y los Monarquianos », dans *Gr* 72, 1991, p. 39-72.

Philosophie

CROUZEL (H.), *Origène et la philosophie* = *Theo(P)* 52, 1962. – TRIGG (W.), *Origène et Plotin*, Paris, 1992.

Théologie

URS VON BALTHASAR (H.), « Le Mysterion d'Origène », dans *RSR* 26, 1936, p. 513-562 ; 27, 1937, p. 38-64 (= *Parole et mystère chez Origène*, Paris, 1957). – LUBAC (H. de), *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950. – HARL (M.), *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958. – PATTERSON (L. G.), « Origen. His Place in Early Christian Thought », dans *StPatr* 17/2, 1982, p. 824-943. – SCHÜTZ (W.), *Der christliche Gottesdienst bei Origenes*, Stuttgart, 1984. – ROWE (J. N.), *Origen's Doctrine of Subordination. A Study of Origen's Christology* = *EHS.T* 272, 1987. – PIETRAS (H.), *L'amore in Origène* = *SEAug* 28, 1988. – SCHOCKENHOFF (E.), *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes* : *TTS* 33, 1990. – HAMMERSTAEDT (J.), « Der trinitarische Gebrauch des Hypostasisbegriffes bei Origenes », dans *JAC* 34, 1991, p. 12-20. – McDONNELL (K.), « Does Origen Have a Trinitarian Doctrine of the Holy Spirit? », dans *Gr* 75, 1994, p. 5-35. – FEDOU (M.), *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris, 1995.

A. Les écrits exégétiques

Éditions

FIELD (F.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2 vol., Oxford, 1867-1875. – *Homiliae in Hexateuchum*, dans BAEHRENS (W. A.) = *GCS Or* 6-7, 1920-1921. – *Homiliae in exodum*, dans BORRET (M.) = *SC* 321, 1985 [texte latin, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Genesim*, dans LUBAC (H. de) et DOUTRELAU (L.) = *SC* 7, 2^e éd. 1976 [texte latin, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Leviticum*, dans BORRET (M.) = *SC* 287-287, 1981 [texte latin, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Numeros*, dans MEHAT (A.) = *SC* 29, 1951. – *Homiliae in Numeros I-X*, dans DOUTRELAU (L.) = *SC* 415, 1996. – *Homiliae in Iesu Nave*, dans JAUBERT (A.) = *SC* 71, 1960 [texte latin, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Iudices*, dans MESSIE (P.), NEVRAND (L.) et BORRET (M.) = *SC* 328, 1986 [texte, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Samuelem I, Canticum Canticorum, Prophetas, Commentarii in Canticum Canticorum*, dans BAEHREND (W. A.) = *GCS Or* 8, 1925. – *Homiliae in Ieremiam, Commentarii in Lamentationes, Samuelem, Regna*, dans KLOSTERMANN (E.) = *GCS Or* 3, 1901. – *De engastrimytho*, dans KLOSTERMANN (E.) = *KIT* 83, 1912, p. 3-15. *Homiliae in Psalmos XXXVI-XXXVII-XXXVIII*, dans PRINZIVALLI (E.), CROUZEL (H.) et BRESARD (L.) = *SC* 411, 1995. – *Commentarii in Canticum Cantorum*, dans BRESARD (L.), CROUZEL (H.) et BORRET (M.) = *SC* 375-376, 1991-1992 [texte latin, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Canticum Canticorum*, dans ROUSSEAU (O.) = *SC* 37, 1954 [texte latin, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Ieremiam*, dans HUSSON (P.) et NAUTIN (P.) = *SC* 232, 238, 1976-1977 [texte latin, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Ezechielem*, dans BORRET (M.) = *SC* 352, 1989 [texte latin, trad. française et commentaire]. – *Commentarii in Matthaeum*, dans KLOSTERMANN (E.), BENZ (E.) et FRÜCHTEL (L.) = *GCS Or* 10-12, 1933-1955, 2^e éd. revue par U. TRUE. – GIROD (R.) = *SC* 162, 1970 [X-XI, texte, trad. française et commentaire]. – *Homiliae et commentarii in Lucam*, dans RAUER (M.) = *GCA Or* 9, 1930. – CROUZEL (H.), FOURNIER (F.) et PERICHON (P.) = *SC* 87, 1962 [*hom* - texte latin, trad. française et commentaire]. – *Commentarii in Johannem*, dans PREUSCHEN (E.) = *GCS Or* 4, 1903. – BLANC (C.) = *SC* 120, 157, 222, 290, 385, 1966-1992 [texte, trad. française et commentaire]. – *Philocalie* 1-20 et *Lettre à Africanus*, dans HARL (M.) et LANGE (N. de) = *SC* 302, 1983. – *Philocalie* 21-27, dans JUNOD (E.) = *SC* 226, 1976.

Traductions françaises

BARDY (G.), *De la prière. Exhortation au martyre*, Paris, 1932. – HAMMAN (A. G.), *La Prière*, Paris, 1995. – Voir les traductions figurant dans *SC*.

Traductions allemandes

GÖGLER (R.), *Origenes, das Evangelium nach Johannes*, Zürich-Cologne, 1959 [extraits]. – SCHADEL (E.) = *BGL* 10, 1980 [*L'homélie grecque sur Jérémie*, trad. et commentaire]. – VOGT (H. J.) = *BGL* 18, 30, 38, 1983-1993 [*Le Commentaire de Matthieu*, trad. et commentaire]. – LUBAC (H. de), « Du hast mich betrogen, Herr ! », dans *Der Origeneskommentar über Jeremia 20, 7*, trad. par H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln, 1984 [*Homélie sur Jérémie* 19-20, Paris, 1979 (français)]. – HEITHER (Th.) = *FC* 2/1_4, 1990-1994 [*Commentaire de l'Épître aux Romains*, texte latin, trad. allemande et commentaire]. – SIEBEN (H. J.) = *FC* 4/1, 1991-1992 [*Homélie sur l'Évangile de Luc*, texte grec et latin, trad. et commentaire].

Article de dictionnaire

BROCK (S. P.), « Bibelübersetzungen I », dans *TRE* 6, 1980, p. 165 et suiv.

Études diverses

LUBAC (H. de), *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* = *Theol(P)* 16, 1950. – HANSON (R. P. C.), *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Londres, 1959. – LUBAC (H. de), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. 1 - *Theol(P)* 41, 1959. – GÖGLER (R.), *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1953. – NARDONI (E.), « Origen's Concept of Biblical Inspiration », dans *SecCen* 4, 1984, p. 9-23. – TORJESEN (K. J.), *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* = *PTS* 28, 1986. – NEUSCHÄFER (B.), *Origenes als Philologe*, 2 vol. = *SBA* 18/1-2, 1987.

Œuvres particulières

BAMMEL (C. P.), « Die Hexapla des Origenes. Die *Hebraica veritas* im Streit der Meinungen », dans *Aug.* 28, 1988, p. 125-149. – PERI (V.), *Omélies Origeniennes sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino* = *StT* 289, 1980. – LOMIENTO (G.), *L'exégèse origénienne du Vangelo di Luca*, Bari, 1966. – POFFET (J.-M.), *La Méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jn 4. Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* = *Par.* 27, 1985. – VOGT (H. J.), « Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Origenes », dans *ThO* 170, 1990, p. 191-208. – ROUKEMA (R.), *The Diversity of Laws in Origen's Commentary on Romans*, Amsterdam, 1988. – HEITHER (Th.), *Translatio religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief* = *BoBKG* 16, 1990. – DIAZ SANCHEZ-CID (J. R.), *Justicia, pecado y filiación. Sobre el Comentario de Origenes a los Romanos*, Tolède, 1991.

B. La théologie spirituelle

Exposés généraux

VÖLKER (W.), *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen der christlichen Mystik* = *BHTh* 7, 1931. – RAHNER (K.), « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », dans *RAM* 13, 1932, p. 113-145. – LIESKE (A.), *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* = *MBTh* 22, 1938. – CROUZEL (H.), *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* = *Theol(P)* 34, 1956. – BALTHASAR (H. U. von), *Parole et mystère chez Origène*, Paris, 1957. – CROUZEL (H.), *Origène et la « connaissance mystique »* = *ML.T* 56, 1961. – GRUBER (G.), *ZOH. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* = *MThS.S.* 23, 1962. – CROUZEL (H.), *Virginisme et mariage selon Origène* = *ML.T* 58, 1963. – DUPUIS (J.), « L'Esprit de l'homme ». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* = *ML.T* 62, 1967. – CHENEVERT (J.), *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques* = *Studia* 24, 1969. – EICHINGER (M.), *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie* = *WBTh* 23, 1969. – GESSEL (W.), *Die Theologie des Gebetes nach « De Oratione » von Origenes*, Munich, 1975. – ALVIAR (J. J.), *Klesis. The Theology of the Christian Vocation according to Origen*, Dublin, 1993.

C. De principiis

Éditions

KOETSCHAU (P.) = *GCS Or* 5, 1913. – GÖRGEMANN (H.) et KARPP (H.) = *TzF* 24, 1976 [texte, trad. allemande et commentaire]. – CROUZEL (H.) et SIMONETTI (M.) = *SC*

252, 253, 268, 269, 312, 1978-1984 [texte, trad. française et commentaire]. – *Entretien avec Héraclide*, dans SCHERER (J.) = *SC* 67, 1960.

Exposés généraux

BARDY (G.), *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène* = *MFCL* 25, 1923. – HARL (M.), *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* = *PatSor* 2, 1958. – KETTLER (F. H.), *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* = *BZNW* 31, 1966. – VOGT (H. J.), *Das Kirchenverständnis des Origenes* = *BoBKG* 4, 1974. – CROUZEL (H.), « Qu'a voulu faire Origène en composant le *Traité des principes* ? », dans *BLE* 76, 1975, p. 161-186 ; p. 241-260. – DORIVAL (G.), « Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des principes* d'Origène », dans *RechAug* 22, 1987, p. 67-108. – RIUS-CAMPS (J.), « Los diversos estratos redaccionales del *Peri Archon* de Origenes », dans *RechAug* 22, 1987, p. 5-65. – HEIMANN (P.), *Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes*, Tübingen, 1988. – SCOTT (A.), *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*, Oxford, 1991. – PACE (N.), *Ricerche sulla traduzione di Rufino del « De principiis » di Origene*, Florence, 1990. – LIES (L.), *Origenes' « Peri Archon ». Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt, 1992.

D. Contra Celsum

Édition

BORRET (M.) = *SC* 132, 136, 147, 150, 227, 1967-1976 [Texte, trad. française et commentaire].

Article de dictionnaire

BARNARD (L. W.), « Apologetik I », dans *TRE* 3, 1978, p. 391-394.

Études particulières

MIURA-STANGE (A.), *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts* = *BZNW* 4, 1926. – ANDRESEN (L.), *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, 1955. – MOSETTO (E.), *I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene* = *BSRel* 76, 1986. – FEDOU (M.), *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène* = *ThH* 81, 1988. – FELDMANN (L. H.), « Origen's *Contra Celsum* and Josephus' *Contra Apionem* : The Issue of Jewish Origins », dans *VigChr* 44, 1990, p. 105-135. – LIES (L.), « Vom Christentum zu Christus nach Origenes' *Contra Celsium* », dans *ZKTh* 112, 1990, p. 150-177. – JACKSON (H. M.), « The Setting and Sectarian Provenance of the Fragment of the *Celestial Dialogue* Preserved by Origen from Celsus's *Ἀληθὴς Λόγος* », dans *HThR* 85, 1992, p. 273-305.

E. Les controverses autour d'Origène

Articles de dictionnaires

FRITZ (G.), dans *DThC* 11/2, 1932, p. 1565-1588. – CROUZEL (H.), « Origénisme », dans *DECA* II, p. 1838-1841.

Études particulières

DIEKAMP (F.), *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte*

allgemeine Concil, Münster, 1899. – CAVALLERA (F.), *Saint-Jérôme, sa vie et son œuvre*, 2 vol. = SSL 1-2, 1932. – CROUZEL (H.), « Qu'a voulu faire Origène en composant le *Traité des principes* ? », dans *BLE* 76, 1975, p. 161-186 ; p. 241-260. – BIENERT (W. A.), *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* = PTS 21, 1978. – DECHOW (J. F.), *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* = PatMS 13, 1988. – BIENERT (W. A.), « Der Streit um Origenes. Zur Frage nach den Hintergründen seiner Vertreibung aus Alexandria und den Folgen für die Einheit der Kirche », dans LILIENFELD (F. V.) et RITTERS (A. M.) (éd.), *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit*, Bamberg, 1989, p. 93-106. – MURPHY (F. X.) et SHERWOOD (P.), *Konstantinopel II und III* = GÖK 3, 1990 [en français, Paris, 1974]. – CLARCK (E. A.), *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton/NJ, 1992. – WILLIAMS (R.), « *Damnosa haereditas* : Pamphilus' Apology and the Reputation of Origen », dans BRENECKE (H. Ch.), GRASMÜCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = BZNW 67, 1993, p. 151-169.

CHAPITRE II

Les débuts de la littérature latine

INTRODUCTION

LE LATIN CHRÉTIEN

Depuis la conquête de la Grèce par les Romains (qui se termine par la conquête de Corinthe en 147 av. J.-C.), le grec était devenu la langue de communication courante dans tout l'empire (κοινή διάλεκτος). C'est pourquoi, même en Occident, la liturgie et la littérature chrétiennes ont d'abord utilisé la langue grecque. Cela ne voulait pas dire qu'en dehors de la Grèce les différentes langues locales ne se maintenaient pas. Dans l'Occident latin, le latin resta la langue administrative, littéraire et populaire. L'Afrique du Nord, notamment, n'a jamais été grécisée, et sa population, sans formation scolaire, n'apprenait que rarement une autre langue que la langue maternelle locale. Or, les succès missionnaires chrétiens du II^e siècle touchaient aussi, peut-être même surtout, au début, les couches les plus humbles de la population. Ils conduisirent donc très logiquement, vers la fin du II^e siècle, à la naissance d'une littérature chrétienne latine, à commencer par la traduction des textes fondamentaux de la prédication et de la pratique chrétiennes : la liturgie et la Bible. Et les premiers témoignages d'une littérature chrétienne latine qui nous soient connus proviennent précisément de l'Afrique, qui n'a jamais été grécisée : les *Acta Scillitanorum*, en 180 (cf. 2^e partie, chap. I. III. 1. B) et Tertullien, à partir de 197 (cf. II).

Tout comme les chrétiens de langue grecque, ceux de langue latine avaient le sentiment que le latin « classique » (païen) ne pouvait pas pleinement rendre compte de la réalité chrétienne. C'est ainsi que se développa dès le début une « langue particulière », un latin chrétien : du fait de l'origine des traducteurs et des lecteurs auxquels il s'adressait, il

intégra bon nombre de particularités populaires qui se retrouveront par la suite, même chez des auteurs très cultivés. Nous observons trois phénomènes fondamentaux.

1. Phénomènes lexicographiques – formation de noms nouveaux par :

a) emprunt de mots hébreux ou grecs (*Alleluia, Amen, Hosanna, episcopus, eucharistia*) ;

b) adjonction de suffixes nouveaux à des mots latins (par exemple, *devoratio, glorificare, corruptela*) ;

c) reprise de mots de la langue populaire (par exemple, *ambulare* au lieu de *ire, manducare* au lieu de *edere*) ;

d) traduction de mots grecs (par exemple, *πρωτότοκος, primogenitus* ; *εὐλογία, benedictio*) ;

e) formation d'un nouveau champ sémantique (par exemple, *σάρξ, caro* → *carnalis, carneus, incarnari*).

2. Phénomènes sémasiologiques

Extension ou rétrécissement de la signification d'un mot jusqu'à en faire un terme technique (par exemple, *caritas*, « amour et assistance chrétiens » ; *figura*, pour signifier que l'Ancien Testament figure le Nouveau).

3. Phénomènes syntaxiques

a) emprunts à la syntaxe hébraïque (par exemple, *saecula saeculorum, vanitas vanitatum*) ;

b) détermination par le génitif (par exemple, *plebs fidelium, terra promissionis*) ;

c) expression à laquelle on donne une signification nouvelle (par exemple, *operari virtutes*, « accomplir des miracles ») ;

d) modification de constructions qui avaient jadis un caractère obligatoire (par exemple, subordonnées introduites par *quia, quod, quoniam*, au lieu de la proposition infinitive).

I. LES PREMIÈRES TRADUCTIONS LATINES DE LA BIBLE

Les premières traductions latines de la Bible précèdent toute autre littérature chrétienne latine, pour autant que nous la connaissions, puisque les textes les plus anciens de cette littérature s'y réfèrent déjà ou les utilisent. Dans les *Acta Scillitanorum*, le proconsul Saturninus interroge les accusés : « Qu'y a-t-il donc dans votre caisse à livres (*capsa*)¹⁰ ? » Et Speratus répond : « Les livres et les lettres de Paul, un homme juste » (12).

10. Un coffre en bois, habituellement rond, pour ranger et transporter les rouleaux

Les accusés parlant latin et étant issus d'une couche de la population qui n'est pas censée connaître la langue grecque, on en conclut qu'il s'agissait d'une traduction latine des lettres de Paul. Tertullien, il est vrai, prend soin de faire lui-même sa propre traduction à partir du grec, mais ses citations du Nouveau Testament sont si proches de celles que nous trouvons chez d'autres auteurs que l'on pense qu'il disposait sans doute aussi de traductions latines. Dans la seconde moitié du II^e siècle existaient donc, au moins en Afrique du Nord, des traductions latines du Nouveau Testament. Les œuvres de Cyprien, un demi-siècle plus tard, sont les premiers témoins de versions latines de l'Ancien Testament, mais il ne s'agit là que d'un *terminus ante quem*. Nous sommes en tout cas en droit de penser que l'Ancien Testament n'a pas été traduit à partir de l'hébreu, mais à partir de la Septante.

Les traducteurs n'étaient pas issus des milieux littéraires très cultivés : en effet, de nombreuses expressions et formes populaires ont trouvé place dans la Bible latine, dont le style est resté si fruste qu'il a d'abord rebuté Augustin. Ce latin n'en a pas moins exercé une influence sur la langue latine chrétienne dans ses commencements, en contribuant à lui donner sa forme.

Jérôme, dans sa préface aux Évangiles (reproduite dans les éditions de la Vulgate), et Augustin (*De doctrina christiana* 2, 11) parlent de plusieurs traductions latines. Nous n'en connaissons cependant que des fragments, surtout à travers les citations des Pères, parce que, dès la fin du IV^e siècle, la Vulgate, « une édition de la Bible universellement répandue », qui repose, pour l'essentiel, sur la nouvelle traduction de Jérôme, a évincé toutes les autres. On a essayé de distinguer, à partir des fragments, différents types de traductions, une africaine (*Afra*), une italienne (*Itala*) et une espagnole (*Hispana*), mais toutes sont très interdépendantes ; par ailleurs, on regroupe souvent sous le terme générique d'« *Itala* » toutes les versions antérieures à Jérôme. Le caractère fragmentaire de ce qui a été conservé permet difficilement de déterminer s'il existait plusieurs textes de base et traductions. Le *Vetus-Latina-Institut* de l'abbaye de Beuron, qui, depuis 1951, sous la direction de Bonifatius Fischer, dans le prolongement de l'édition de référence de Pierre Sabatier (1743), édite les restes de la Bible vieille latine, suppose, en tout cas, l'existence d'un type originel pour le Nouveau Testament.

qui constituent les livres. Sur les représentations, il est l'attribut des philosophes, des maîtres et des écrivains (mosaïques des évangélistes de S. Vitale de Ravenne, par exemple). Cf. J. KOLLWITZ, « *Capsa* », dans *RAC* 2 (1954), p. 891-93.

II. TERTULLIEN

Le premier écrivain chrétien de langue latine que nous connaissons, Quintus Septimius Florens Tertullianus, a laissé une œuvre considérable dont seulement une petite partie s'est perdue au fil des siècles. Nous savons cependant relativement peu de choses sur sa vie. Ses écrits sont pauvres en éléments autobiographiques et Jérôme lui-même, dans son ouvrage d'histoire littéraire, *De viris illustribus* (LIII), n'en sait guère plus. Tertullien est né à Carthage vers 160, dans une famille païenne. Son père était officier de l'armée romaine, ce qui lui valait considération et aisance financière. Il veilla à assurer une bonne formation à son fils, dont les œuvres témoignent d'une maîtrise remarquable de la rhétorique et de la langue grecque, ainsi que de connaissances juridiques. Les deux premiers écrits de Tertullien, *Ad nationes* et *l'Apologeticum*, datent de 197. Nous ne savons pas exactement quand il s'est converti au christianisme. Dans la décennie suivante, il rédige une vingtaine d'écrits : écrits apologetiques contre les païens et les juifs, écrits dogmatiques et polémiques contre les gnostiques et d'autres hérétiques, ainsi que des œuvres pratiques et ascétiques sur les spectacles, la prière, la pénitence, le baptême, etc. À partir de 207, Tertullien se rapproche de plus en plus du rigorisme du montanisme, avant de rompre définitivement, en 213, avec l'Église catholique, à qui il reproche son laxisme, notamment en matière de pénitence. Ce « changement de camp », s'il ne met pas fin à son activité littéraire, en modifie pourtant le contenu. À partir de 207 paraissent des écrits contre Marcion, contre les valentiniens, ainsi que d'autres écrits ascétiques et dogmatiques dont le rigorisme est maintenant dirigé contre l'Église catholique. À partir de 220 nous perdons la trace de Tertullien. Nous ne savons pas quand ni où il est mort. On peut supposer, toutefois, qu'il est mort à Carthage, puisque, à l'exception d'un bref voyage à Rome dans sa jeunesse, il n'avait jamais, jusque-là, quitté cette ville. D'après Jérôme, il a vécu « *ad decrepitam aetatem* », ce qui laisserait entendre qu'il a au moins atteint 63 ans.

L'œuvre de Tertullien nous est très précieuse par les informations qu'elle nous apporte sur son époque, sur la société, la culture, l'Église et la théologie de l'Afrique du Nord. En dehors de sa théologie, P. Siniscalco rappelle trois grandes interrogations concernant la personne et l'œuvre de Tertullien, et qui se trouvent au centre des études qui lui ont été consacrées ces dernières années.

1. Comment Tertullien se situe-t-il par rapport à la société et à la culture romaines qui l'entourent ? Bien qu'elles l'aient lui-même profondément marqué, de nombreuses allusions dans ses ouvrages paraissent indiquer qu'il récusait tout ce qui en relevait. C'est ainsi qu'il rejette, notamment, l'éducation païenne et le service militaire, au point que, pour lui, le christianisme et la *romanitas* paraissent inconciliables. Pourtant certains voient précisément en lui le précurseur de l'harmonie entre le christianisme et la *civitas romana*. Dans ce contexte, il faut bien considérer la position particulière de l'Afrique dans l'Empire romain, qui a marqué l'attitude et la pensée de Tertullien. L'Afrique du Nord était très jalouse de ses propres origines et traditions, même de ce qui la séparait de Rome. Le christianisme d'Afrique du Nord ne pouvait pas non plus se départir de cette attitude, même si, selon la tradition, ses origines renvoyaient à Rome (d'autres indications vont dans le sens d'une mission en provenance de l'Orient méditerranéen).

2. La position de Tertullien à l'égard de la philosophie. Là aussi, son rejet verbal de la philosophie contredit l'usage qu'il en fait pour développer ses conceptions théologiques.

3. La contribution significative de Tertullien au développement du latin chrétien, au point que l'on peut voir en lui, non pas le fondateur de la vie chrétienne comme telle, mais bien l'initiateur du latin théologique chrétien. De plus, en raison de sa formation, il fait siennes, dès le début, les formes littéraires et la rhétorique antiques.

À maints égards, la théologie de Tertullien a posé des fondements et des jalons pour la suite, bien que, après son passage au montanisme, il ait pratiquement fait l'objet d'une *damnatio memoriae*. L'histoire de la façon dont ses œuvres ont été reçues montre toutefois qu'il a été lu et apprécié, jusqu'au milieu du Moyen Âge. Cyprien, à en croire Jérôme (*De viris illustribus* LIII), lisait quotidiennement les œuvres de Tertullien ; quand il voulait en prendre connaissance, il lui suffisait de dire à son *notarius* : « Passe-moi le Maître ». Quatre traités de Tertullien, de type tout à fait différent, occupent une place prééminente et sont les plus importants pour une première prise de contact avec sa théologie : *Ad nationes* et *Apologeticum*, *De praescriptione haereticorum* et *Adversus Praxean*.

1. AD NATIONES ET APOLOGETICUM

Les deux premiers écrits, rédigés par Tertullien au printemps et à la fin de l'année 197, ne donnent nullement l'impression d'être l'œuvre d'un débutant, ce qui n'a par ailleurs rien d'étonnant, puisque Tertullien avait

déjà quarante ans et que sa formation et son activité professionnelle l'avaient doté d'une grande expérience littéraire et rhétorique. Ces deux œuvres sont des apologies contre l'injuste persécution dont souffrent les chrétiens, l'*Ad nationes* représentant pour ainsi dire un petit travail préliminaire annonçant le grand *Apologeticum*. Tertullien, qui a une formation juridique, met en œuvre une argumentation typique. Dans le premier livre de l'*Ad nationes*, il montre que la façon dont les autorités romaines traitent les chrétiens est contraire au droit, puisque le *nomen christianum* est manifestement à lui seul motif à condamnation, sans que l'on prenne la peine de vérifier les autres accusations et les rumeurs populaires (livre I, I-VI). Les chapitres VII-XX reprennent ensuite les reproches concrets qui sont faits aux chrétiens, pour montrer qu'ils sont non seulement absurdes, mais que les accusateurs se rendent coupables de forfaits plus graves encore, ce qui devrait leur ôter tout droit de juger les chrétiens. Le second livre passe à l'offensive, en mettant en lumière les abominations religieuses et morales des mythes des dieux païens. Ces dieux étant, du reste, des hommes ou des actes divinisés, Rome ne peut donc pas leur devoir sa grandeur. Par conséquent, abandonner leur culte ne saurait nuire à l'État. On retrouve donc le répertoire habituel de l'apologétique chrétienne. Dans l'ensemble, l'*Ad nationes* laisse une impression d'inachevé, et l'*Apologeticum*, rédigé peu après, reprend la même thématique, abrégée et précisée sur certains points, plus développée et plus explicite sur d'autres.

L'*Apologeticum* s'adresse personnellement au proconsul de Carthage et au gouverneur de la province d'Afrique du Nord. Si Tertullien a rédigé, dès après la première, une nouvelle défense des chrétiens, c'est peut-être bien parce qu'en Afrique une nouvelle persécution était imminente ; qu'une apologie destinée aux autorités paraissait plus appropriée qu'un texte s'adressant à l'ensemble des païens. Les neuf premiers des cinquante chapitres s'intéressent aux motifs et à la légitimité de la persécution des chrétiens. Ces persécutions reposent sur une méconnaissance et une haine injustifiée, puisque aucun crime concret n'a jamais pu être prouvé. Les lois édictées contre les chrétiens ont été le fait de mauvais empereurs, ce qui permet déjà de douter de leur valeur. D'ailleurs les païens eux-mêmes se rendent coupables des crimes qu'ils reprochent aux chrétiens, notamment l'infanticide, les repas à la Thyeste et l'inceste. Les chapitres X-XXVII défendent les chrétiens contre le reproche d'athéisme. Puisque les dieux païens ne sont que des hommes ou des démons, refuser de leur offrir des sacrifices non seulement ne relève pas de l'athéisme, mais correspond à la seule attitude juste et utile. Les Romains ne doivent rien à leurs dieux et seul le Dieu révélé par la Bible – qui est plus ancienne que les philosophes – est digne d'adoration. Les représentations que s'en font les païens sont erronées. Les chapitres XXVIII-XLV prolongent la défense contre le

reproche du *crimen laesae majestatis* et d'un comportement nuisible à l'État – autres expressions du reproche d'athéisme. Tandis que les dieux païens ne peuvent être d'aucune utilité à l'empereur et à l'État, les chrétiens, eux, leur sont bénéfiques : ils prient pour eux le vrai Dieu et se comportent loyalement vis-à-vis de l'État. En dépit de la persécution, ils sont restés dans l'État ; ils n'ont commis aucun crime, bien au contraire, puisque leur foi même les oblige à un comportement vertueux. Les chapitres XLV-L concluent en situant le christianisme au-dessus de toutes les philosophies, du fait de son origine divine. Mais, même si on se contentait de ranger le christianisme parmi les philosophies, il conviendrait de le tolérer.

L'*Apologeticum* utilise donc la méthode apologétique habituelle pour apporter une réponse systématique à toutes les attaques courantes à l'époque contre les chrétiens : la haine du *nomen christianum*, les accusations de crimes, les lois antichrétiennes, l'athéisme, le crime de lèse-majesté, le fait de nuire à l'État en refusant les sacrifices. Après avoir réfuté toutes ces accusations, Tertullien met en lumière le rôle positif du chrétien comme citoyen de l'État, et la supériorité de l'unique vrai Dieu et de sa religion sur toutes les autres « philosophies », entendues au sens d'instructions visant une vie droite. L'*Apologeticum* peut être considérée comme la meilleure œuvre de Tertullien et c'est à juste titre qu'elle fut la plus copiée et la plus diffusée.

L'histoire de la transmission de cet ouvrage est singulière. Nous en connaissons deux versions différentes, dont les divergences sont souvent si importantes qu'elles ne peuvent pas être simplement imputées à l'histoire de la transmission (fautes de copistes, etc.) : il nous faut donc admettre qu'elles remontent à Tertullien lui-même. Il était assez fréquent dans l'Antiquité qu'une œuvre soit remaniée, mais, normalement alors, les premières versions ont été perdues ou retirées du marché déjà à l'époque.

2. DE PRAESCRIPTIONE HAERETICORUM

Le *De praescriptione haereticorum* de Tertullien est l'« apologie » la plus singulière, unique en son genre en tout cas. Jusque-là, dans les controverses avec les autres religions et avec les hérétiques chrétiens, on avait puisé ses arguments dans le contenu et cherché à présenter de façon convaincante la vérité du christianisme. Tertullien, quant à lui, transpose ici une possibilité offerte par le droit civil romain à la controverse entre l'orthodoxie et l'hérésie : la *praescriptio*. En effet, si, avant l'ouverture de la procédure, les parties en présence pouvaient présenter des objections formelles valables, la procédure n'avait pas lieu. On distinguait la *praescriptio pro actore*

(en faveur du plaignant) et la *praescriptio pro reo* (en faveur de l'accusé). La première réclamait une extension de l'accusation, parce qu'une circonstance importante n'avait pas été prise en compte. La seconde réclamait une restriction ou une annulation de l'accusation. Étaient recevables, par exemple, la *praescriptio temporis* (notre prescription extinctive au bout d'un certain temps), la *praescriptio fori* (incompétence du tribunal), la *praescriptio mendaciorum* (fausseté ou caractère manifestement incomplet des déclarations du plaignant) et la *praescriptio militiae* (immunité diplomatique). Tertullien transpose cette procédure aux relations avec les hérétiques, même si ce n'est pas dans un sens strictement juridique. Il ne faut pas se laisser entraîner par eux dans une discussion sur le contenu, parce que toute discussion avec eux devrait reposer sur l'Écriture et sur la tradition de l'Église. Mais les hérétiques ne peuvent se réclamer ni de l'une ni de l'autre, puisqu'ils falsifient l'Écriture et ne se situent pas dans la tradition de l'Église. Ainsi toute discussion manque de fondement.

Avant cet énoncé clé des chapitres XV-XL, Tertullien aborde deux questions préliminaires (chap. I-XIV) : pourquoi y a-t-il des hérésies ? (I-V) et qu'est-ce que l'hérésie, en quoi consiste-t-elle ? (VI-XIV). Le Christ lui-même a déjà prédit les hérésies (Mt 7, 15 : « Gardez-vous des faux prophètes »), elles naissent de la philosophie (Col 2, 8 : « Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie ») et d'une quête abusive de la vérité. En outre, le diable déforme la vérité. L'hérésie (de ἁίρεσις, « choix ») choisit dans l'ensemble de la vérité uniquement ce qui lui convient, mais pour celui qui est ferme dans sa foi, elle n'est qu'une épreuve.

Les quatre derniers chapitres (XLI-XLIV) confirment ce qui a été dit, en renvoyant au manque de discipline ecclésiastique des hérétiques, ce qui montre déjà qu'ils ne peuvent pas représenter la véritable Église. L'œuvre tout entière est marquée par une logique et une polémique acérées, familières au juriste : « Voyez donc comme elle (l'hérésie) est insignifiante, terrestre, humaine, sans sérieux, sans autorité, sans discipline ! » (XLI, 1). On ne peut pas engager la discussion avec les hérétiques, « parce qu'une discussion sur les Écritures ne conduit à rien, sauf, naturellement, que l'on s'y détraque l'estomac ou le cerveau » (XVI, 2).

3. ADVERSUS PRAXEAN

Praxéas fut le premier, écrit Tertullien, à introduire à Rome la doctrine du monarchianisme, en provenance de l'Asie, « un homme au caractère tourmenté, qui s'enflait de vantardise sur sa fermeté dans la foi qui ne reposait sur rien d'autre qu'une brève incommodité en prison » (I). C'est

l'un de ses disciples qui avait introduit sa doctrine en Afrique où elle ne tarda pas à être reconnue comme hérétique et où elle fut étouffée sous la conduite de Tertullien. Quand elle reprit vie (vers 213), Tertullien se vit dans l'obligation de rédiger un ouvrage réfutant ses principes fondamentaux, donc contre Praxéas.

Praxéas enseignait le modalisme sous la forme que lui avait donnée Noët, donc le patripassianisme. Tertullien commence sa réfutation, qui comporte trente et un chapitres, en relatant les circonstances qui ont introduit la doctrine de Praxéas en Afrique (I-II), et il explique le monothéisme traditionnel, qu'il lui revient de défendre, en recourant à deux types d'argumentation, l'une pour les gens plus simples, l'autre pour ceux qui font preuve de plus d'intelligence. L'explication la plus simple part du concept de *monarchia*. La trinité et l'unité de Dieu sont comparables à celles d'un empereur romain, qui dirige l'empire avec ses fils qui sont ses corégentes, ce qui ne rompt pas l'unité de l'empire. Pour ceux qui ont plus de connaissances, Tertullien se réfère à l'Écriture. Selon Exode 33, 20, nul homme ne peut voir Dieu et rester en vie, c'est-à-dire que le dieu qui peut être vu ne peut pas être le Père. Contre les textes de l'Écriture mis en avant par les monarchianistes – comme Is 45, 5, « C'est moi qui suis le Seigneur et il n'y en a pas d'autre », Jn 10, 30, « Moi et le Père nous sommes un », et Jn 14, 9-11, « Celui qui m'a vu a vu le Père » –, Tertullien cite des textes des Évangiles qui parlent de la distinction entre le Père et le Fils, par exemple Mt 27, 46, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » et Lc 23, 46, « Père, entre tes mains je remets mon esprit ». L'élévation par le Père, la session à la droite de Dieu, l'Esprit que le Père envoie par le Fils, tout cela témoigne de la distinction entre le Père et le Fils.

À la lumière de la théologie ultérieure, une phrase du chap. XXVII est significative : « *videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, deum et hominem Iesum* » (« nous voyons une double constitution [*duplicem statum*], qui n'est pas confusion, mais conjonction, dans une seule personne : Jésus, Dieu et homme. ») Cette phrase sera considérée plus tard comme étant à l'origine de la définition christologique du concile de Chalcédoine (451). Ce qui, du reste, est douteux, puisqu'elle n'a pas été acceptée jusqu'à Augustin et qu'elle n'a exercé aucune influence sur la théologie. Cette formulation précoce de l'unique personne du Christ en deux natures n'en surprend pas moins.

III. MINUCIUS FELIX

Le dialogue *Octavius* de Marcus Minucius Felix commence par exposer les circonstances dans lesquelles il est né ; il présente les personnes concernées et le cadre dans lequel il a eu lieu (I-IV). Après la mort de son ami Octavius, Minucius Felix se souvient de leur amitié et surtout d'une conversation qu'ils avaient eue pendant les congés romains des vendanges. Octavius était venu d'Afrique en visite à Rome et ils avaient profité de cette occasion pour se rendre à Ostie, avec un autre compagnon du nom de Caecilius. Minucius Felix était sans doute également originaire d'Afrique et ils étaient tous les trois juristes professionnels, ainsi qu'en témoignent la construction et le style du dialogue. À l'aube, sur le chemin qui conduit à la plage, Caecilius envoie de la main un baiser à une statue de Sérapis au bord de la route, en signe de vénération. Octavius, qui, tout comme Minucius Felix, est déjà chrétien, lui en fait reproche. Il ne convient pas à un homme cultivé de pactiser avec l'ignorance religieuse du simple peuple. Tout d'abord Caecilius ne répond rien, mais la remarque de son ami lui tourne dans la tête tout au long du chemin, si bien qu'au retour il propose une *disputatio* sous l'arbitrage de Minucius Felix. Ils s'assoient sur un mur, Minucius Felix au milieu, Octavius et Caecilius à sa droite et à sa gauche. Et la discussion commence.

Caecilius (V-XIII) présente avec brio, sous forme plaisante et avec toutes les ressources de la rhétorique, ses objections contre le christianisme, qui ne vont pas au-delà des reproches courants que nous connaissons par les autres apologies et les actes des martyrs. La foi chrétienne en un Dieu créateur, qui dirige le monde, est contredite par la situation évidente du monde, manifestement gouverné par le seul hasard aveugle. La réflexion philosophique la plus profonde nous apprend par ailleurs que le divin échappe à nos possibilités d'investigation. Dès lors, la foi traditionnelle dans les dieux est préférable : elle a au moins fait la preuve de son efficacité puisque c'est grâce aux dieux que Rome a assuré son empire sur le monde (Caecilius ne s'aperçoit pas – ou il n'en tient pas compte – que la conséquence logique serait alors que la direction du monde reviendrait aux dieux). Suivent les reproches anciens et nouveaux : la religion chrétienne n'abêtit que les ignorants qu'elle console en leur promettant un au-delà meilleur, alors qu'elle ne peut même pas améliorer le misérable ici-bas. Les chrétiens ne sont que de la racaille qui a peur de la lumière : ils ont donc quelque chose à cacher, notamment l'inceste, le meurtre des enfants

et les repas à la Thyeste, l'adoration d'une tête d'âne sur une croix¹¹, des gueuletons, beuveries et dévergondages. Leur croyance en l'omniprésence de Dieu, en la fin du monde et dans le jugement est ridicule. En conclusion, Caecilius, sûr de sa victoire et railleur, invite Octavius à lui donner la réplique. Minucius Felix, avec sa rhétorique brillante, l'y invite également (XIV-XV). La discussion ne doit avoir pour but que la seule quête objective de la vérité.

Octavius répond successivement aux différents arguments de Caecilius (XVI-XXXVIII) : tout homme a reçu les dons de la raison et de la connaissance, qui, à partir de l'ordre du monde, lui permettent de conclure à la nécessité d'un créateur, ce qu'ont aussi reconnu les philosophes. Les dieux grecs, en revanche, ainsi qu'en témoignent les historiens, ne sont que des hommes divinisés ou des démons, auxquels se rattachent des fables et des usages honteux. Ce ne sont pas eux, mais la force brutale qui ont fait la grandeur de Rome. Finalement Octavius réfute les suspicions dont sont l'objet les chrétiens et fonde la foi chrétienne en Dieu et son eschatologie, dont le comportement exemplaire des chrétiens montre les effets salutaires. Caecilius s'avoue spontanément si convaincu par ces arguments que, même sans l'arbitrage de Minucius Felix, il se déclare vaincu et se convertit au christianisme (XXXIX-XI).

Le dialogue *Octavius*, dont la construction est si parfaite du point de vue rhétorique et littéraire, est peut-être le plus bel exemple de l'apologétique chrétienne antique, dans la mesure où il fonde le christianisme sur la seule raison (il ne cite jamais ni la Bible ni même le nom de Christ) et où il prend sa défense contre les rumeurs sans fondement relatives aux crimes imputés aux chrétiens. La date de composition du dialogue est très controversée aujourd'hui. Il est incontestablement en relation étroite avec l'*Apologeticum* de Tertullien et son écrit *Ad nationes*, qui datent tous deux de 197. La plupart des arguments semblent témoigner de l'antériorité de Tertullien, sans qu'on ait pu, jusqu'ici, en fournir la preuve indiscutable. Nous sommes en tout cas sûrs que l'*Octavius* est postérieur à l'écrit de Fronton de Cirta contre les chrétiens (milieu du II^e siècle), puisqu'il le cite, et antérieur à l'écrit de Cyprien, *Quod idola dii non sint*, qui, lui, cite l'*Octavius* (peu après 246).

11. Nous en avons un témoignage éloquent dans un dessin du III^e siècle, trouvé sur le mont Palatin à Rome : il représente un homme qui, dans une attitude de prière, contemple un crucifié à tête d'âne, avec cette inscription : « Alexamenos vénère son dieu ». Cf. W. SCHARFE, « Frühchristlicher Widerstand », dans *ANRW* II 23.1 (1979), p. 596-599.

IV. CYPRIEN DE CARTHAGE

Au milieu du III^e siècle, l'Église latine a donné naissance à deux personnalités dont la vie, l'œuvre et l'importance sont entièrement marquées par les premières grandes persécutions des chrétiens à l'échelle de l'Empire, sous les empereurs Dèce et Valérien : Caecilius Cyprianus Thascius, évêque de Carthage, et Novatianus (Novatien), prêtre et évêque schismatique de Rome. Ils ne se sont jamais rencontrés, mais ont correspondu et ont surtout été confrontés, dans leurs lieux d'activité respectifs, aux mêmes problèmes théologiques et pastoraux. Nous connaissons surtout la vie de Cyprien à travers ses propres écrits : le petit ouvrage *Ad Donatum*, qui est une sorte d'apologie de sa conversion au christianisme adressée à une dame distinguée et cultivée de Carthage, le corpus de ses *Lettres* (81), les *Acta* de son martyre dont il a été question plus haut (2^e partie, chap. II. III. 1. C), ainsi qu'une *Vita*, qui est plus un panégyrique qu'une œuvre historique, rédigée, à en croire la tradition, par son diacre Pontius, peu après sa mort.

Cyprien a vu le jour, au début du III^e siècle, dans une famille aisée de la haute société de Carthage ; il a bénéficié d'une excellente éducation, conforme aux principes de l'époque, qui a fait de lui un orateur à succès. Nous ne savons pas avec certitude s'il a mis à profit cette formation pour le *cursus honorum*, la carrière administrative romaine, comme avocat ou comme professeur de rhétorique, comme le prétend Jérôme. Il se peut qu'il ait fait partie de la noblesse sénatoriale, ce qui expliquerait pourquoi des amis de qualité l'ont soutenu pendant les persécutions, ainsi que l'attitude très obligeante des autorités à son égard. Vers 246, sous l'influence du prêtre carthaginois Caecilianus, Cyprien se tourna vers le christianisme : il distribua généreusement ses biens aux pauvres de la communauté et abandonna sa profession pour ne plus vivre que pour le christianisme. Il s'attira ainsi rapidement la sympathie de beaucoup, si bien que très vite il fut appelé au presbytérat, puis à l'épiscopat sur le siège de Carthage vers 248/249. Jusqu'en 253 il réussit à triompher de l'opposition naissante de cinq prêtres carthaginois à qui cette ascension rapide portait ombrage.

En automne 249, l'empereur Dèce, confronté à la crise que traversait l'empire et dans laquelle il voyait un signe de la colère des dieux, ordonna un sacrifice de supplication (*supplicatio*) dans tout l'empire. Des commissions des sacrifices instituées à cet effet délivraient un *libellus* attestant la participation à ce sacrifice. Le sable du désert a permis la conservation

d'un grand nombre de ces attestations sur papyrus¹². En en-tête figurait habituellement l'adresse de la commission des sacrifices à qui l'attestation était demandée, avec l'indication précise du lieu. Suivait le nom des demandeurs, sous la forme officielle des actes, avec le nom du père et de la mère, le lieu de naissance et d'habitation, l'âge et la description de la personne. On assurait ensuite solennellement avoir toujours vénéré les dieux comme il convient et on priait la commission d'attester que le sacrifice avait été accompli en bonne et due forme, en sa présence. Suivaient les signatures du requérant et de la commission, ainsi que la date.

Quiconque se refusait à sacrifier était passible de prison, de la confiscation de ses biens, de torture, d'exil, voire de la mort. Il n'est pas possible de déterminer si le décret de Dèce visait spécialement les chrétiens, puisqu'il obligeait tous les citoyens de l'empire à sacrifier, mais c'est incontestablement pour les chrétiens qu'il aura les conséquences les plus funestes : en effet, il n'était pas question pour eux de participer à un autre culte que le leur. De fait, sous cette pression, les chrétiens furent nombreux à sacrifier, réellement ou en apparence. Les uns accomplissaient un holocauste (*sacrificati*), les autres un sacrifice d'encens (*thurificati*), d'autres obtenaient le *libellus* requis en achetant la commission ou par relations, sans sacrifier réellement (*libellatici*). Un troisième groupe, dont faisait partie l'évêque Cyprien, échappa à la persécution en prenant la fuite. Ce faisant, Cyprien avait moins le souci de sa propre vie que le bien de la communauté, qu'il ne voulait pas priver de son pasteur. En effet, dès 249/250, les évêques de Rome, de Jérusalem et d'Antioche étaient morts en captivité. Cyprien continuait à diriger sa communauté par l'intermédiaire de nombreuses lettres, ce qui ne le mettait toutefois pas à l'abri des critiques qui lui reprochaient sa fuite. La communauté de Rome lui remontra qu'il aurait mieux fait de souffrir le martyre comme son propre évêque – comportement qu'avait prôné Tertullien dans son *De fuga in persecutione* et qui correspondait à la nostalgie du martyre du christianisme primitif.

Heureusement, dès la fin de l'année 250, la persécution fléchit et, à Pâques 251, elle était pratiquement terminée. Mais il fallait maintenant surmonter les problèmes pastoraux et théologiques qu'elle avait engendrés. La plupart des chrétiens qui avaient sacrifié réellement ou ceux qui avaient fait semblant n'avaient pas tardé à regretter leur apostasie et aspiraient à être réadmis dans l'Église. Cette réadmission avait été en partie immédiate, suite aux lettres des *confessores* prônant la réconciliation, donc en prenant

12. Cf. H. LECLERCQ, « Dèce », dans *DACL* 4/1 (1920), p. 317-30 ; *id.*, « Libelli », dans *DACL* 9/1 (1930), p. 80-85 ; DI BERARDINO (A.), « Libellus », dans *DECA* II, p. 1437-1438.

pour ainsi dire en compte les mérites vicariants de ceux qui avaient subi la persécution, mais avaient tenu bon. Certains *lapsi* avaient même été réadmis dans la communauté sans temps de pénitence : ils avaient simplement dû faire preuve de repentir. Depuis son exil, Cyprien avait interdit cette procédure ; il souhaitait que le problème soit réglé partout de la même façon, puisque l'Église tout entière, répandue dans tout l'empire, était concernée. Ce règlement fut le fait d'un synode réuni à Carthage début avril 251, qui réadmit immédiatement les *libellatici*, dans la mesure où ils se repentaient, mais imposa un temps de pénitence aux *sacrificati* et aux *thurificati*, qui n'étaient immédiatement réconciliés avec l'Église qu'en cas de maladie grave. Mais un an plus tard, sous la menace de nouvelles persécutions, tous furent réadmis. Un parti plus laxiste, avec à sa tête le diacre Felicissimus et l'anti-évêque Fortunatus, n'eut pas une grande influence, pas plus qu'un parti plus rigoriste, dirigé par l'anti-évêque Maximus.

À Rome, l'élaboration théologique fut très semblable, mais la politique de l'Église suivit un autre cours. Après le choix de Corneille comme évêque de Rome, en mars 251, un synode romain prit les mêmes dispositions que Carthage. Mais Novatien, qui avait approuvé l'interdiction, par Cyprien, d'une réconciliation sans contrôle, ne pouvait donner son assentiment à une pratique pénitentielle bien trop laxiste à ses yeux et se fit nommer évêque du parti d'opposition plus rigoriste, ce qui aboutit au schisme de Novatien, qui s'étendra dans de larges secteurs de l'empire et qui durera jusqu'au VI^e siècle.

Sous son pontificat (mars 254-256), des divergences sérieuses opposèrent l'évêque de Rome, Étienne, à Cyprien, au sujet de la validité des baptêmes des hérétiques et des schismatiques. Tandis qu'Étienne était d'avis que la validité du baptême ne dépendait que de l'administration correcte et de l'intention droite de celui qui baptisait (ce qui s'imposera par la suite comme la doctrine officielle de l'Église en Occident), Cyprien, comme Tertullien avant lui, dans la ligne de la tradition nord-africaine, était d'avis que l'Esprit saint n'agissait pas en dehors de l'Église, que le baptême ne pouvait donc pas être administré valablement, et qu'en conséquence il fallait rebaptiser les hérétiques. Cette querelle resta en suspens et la communauté ecclésiale entre Rome et Carthage ne fut pas rompue, parce qu'Étienne mourut en 257 et que Cyprien trouva la mort lors de la persécution de Valérien, le 14 septembre 258.

Ces événements qui ont marqué la vie de Cyprien confèrent une importance particulière à trois de ses nombreux écrits : les deux ouvrages rédigés en 251, *De lapsis* et *De unitate ecclesiae*, ainsi que les *Lettres*.

1. DE LAPSI

Cyprien a rédigé son traité *Sur ceux qui sont tombés* au printemps 251, après son retour à Carthage : il s'agit de trouver un règlement uniforme dans la façon de traiter les *lapsi*. Ce texte fut lu soit devant la communauté de Carthage, soit (ce qui est plus communément admis) devant le synode rassemblé et fut accepté comme fondement de l'attitude commune de l'Église nord-africaine. On en envoya une copie aux confesseurs de Rome pour les conforter dans le soutien de leur évêque Corneille.

L'ouvrage compte trente-six chapitres. Dans l'introduction, Cyprien exprime d'abord sa joie de voir la persécution terminée et il en remercie Dieu ; il félicite les confesseurs d'avoir tenu bon dans la persécution, mais il reconnaît aussi le bien-fondé de la fuite si elle permet de préserver la foi. La partie principale (IV-XXVIII) oppose à ce comportement positif celui des *lapsi*. Il justifie d'abord (IV-VII) la persécution comme épreuve de la foi, comme châtimement pour les errements de l'Église, conformément aux prophéties de la Sainte Écriture. Beaucoup, cependant (VIII-XII), n'ont pas choisi la fuite parce qu'ils craignaient pour leurs biens. On peut adopter à l'égard des *lapsi* différentes attitudes, suivant la catégorie à laquelle ils appartiennent.

1. Contre ceux qui ont immédiatement obtempéré à l'ordre de sacrifier, il faut se montrer d'une rigueur extrême ; on ne peut faire preuve d'indulgence qu'à l'égard de ceux qui n'ont obéi que sous la torture (XIII-XVII).

2. Les confesseurs eux-mêmes ne sauraient dès lors réintégrer à la légère les pécheurs (XVIII-XX).

3. La réintégration injustifiée, voire contre la volonté de l'évêque, s'expose au châtimement de Dieu, souvent dès cette vie, comme Cyprien en donne plusieurs exemples (XXI-XXVI).

4. Les *libellatici* eux-mêmes ont péché, puisqu'ils sont apparemment tombés : il faut donc qu'ils se soumettent à la pénitence (XXVII-XXVIII).

La conclusion (XXIX-XXXVI) détermine les temps de pénitence pour chaque cas, appelle à la conversion et promet la grâce de Dieu à ceux qui sont disposés à faire pénitence.

2. DE ECCLESIAE UNITATE

Le traité *De ecclesiae unitate*, qui compte vingt-sept chapitres, est surtout devenu célèbre à cause de son chapitre IV, qui nous est parvenu en deux recensions différentes. Dans l'une de ces recensions (PT, « texte du pri-

mat »), Cyprien parle en effet explicitement de la primauté de l'évêque de Rome : « Les autres aussi étaient, certes, ce qu'était Pierre, mais la primauté est donnée à Pierre. » Mais le texte parallèle, un peu plus long dans l'autre recension (*TR*, « *textus receptus* »), atténue cette affirmation théologique et ne parle de Pierre que comme de l'origine de l'unité : « Les autres apôtres aussi, étaient, certes, ce qu'était Pierre, ils pouvaient se prévaloir de la même communauté, même honneur et même pouvoir leur revenait, mais le commencement part de l'unité pour que soit mise en lumière l'unique Église du Christ. » L'ordre et la validité des deux versions sont toujours sujets à controverses. On pensait assez communément jadis que le texte de la primauté relevait d'une interpolation tardive, mais M. Bévenot, dans plusieurs publications, est d'un avis différent : selon lui, il s'agit de deux rédactions authentiques, toutes deux de la main de Cyprien. Rédigé en 251, dans un tout autre contexte, le *PT* fut interprété dans un sens si rigide du côté de Rome et tellement utilisé contre lui, que Cyprien décida de corriger son texte pour faire apparaître plus clairement le sens qu'il entendait lui donner originellement. L'argumentation de Bévenot est assez convaincante, même si elle a récemment été remise en doute (Campeau, Wickert).

Le traité, dans son ensemble, rédigé dans le contexte des dissensions à Rome et à Carthage après la persécution de Dèce, présente une ecclésiologie de l'unité qui procède par associations logiques plutôt qu'elle ne vise à une construction systématique. Les chapitres I-III mettent en garde contre les artifices que Satan met en œuvre pour nous tenter : parce que face aux croyants vigilants qui triomphent de lui en suivant les commandements du Christ, aucune autre forme ne lui permet de parvenir à ses fins, il apparaît finalement sous la forme de Jésus lui-même, provoquant ainsi des dissensions dans l'Église. Le critère de la véritable Église est la communion avec le siège de Pierre (IV-V), communion qui s'impose d'abord aux évêques, même si l'autorité de chacun d'eux leur vient du Christ lui-même, chacun étant responsable de son Église et ne devant de comptes qu'à Dieu seul. L'unité de l'Église trouve son expression symbolique dans les images de l'épouse pure, qui n'habite qu'une seule maison, de la robe sans couture du Christ, de la Pâque de l'Ancien Testament dans une maison et de l'Esprit saint sous la forme de la colombe pacifique (VI-IX). Les hérésies et les schismes naissent de la discorde et le Seigneur ne les tolère qu'à titre d'épreuves. Mais il n'y a chez les hérétiques ni baptême, ni eucharistie, ni mort par le martyre, ni accomplissement eschatologique valides (X-XIV). L'extension des schismes aboutit à ce que des hommes s'investissent eux-mêmes comme prêtres, tels jadis Coré, Datân et Abirâm (Nb 16, 1-33) et peut même faire tomber des *confessores*. Face à ces réalités il faut bien comprendre que la souffrance pour la foi n'est

que le début d'un chemin qui conduit à la perfection, sur lequel l'apôtre Judas lui-même a trébuché, ce qui ne doit réduire en rien la fermeté des autres (XV-XXII). Cyprien conclut en exhortant à l'unité, à l'image de l'Église primitive, à l'obéissance aux commandements de Dieu et à la vigilance dans l'attente de l'époux (XXIII-XXVII).

De par sa cohérence et sa rigueur, l'ecclésiologie parfaitement orthodoxe de ce traité est à la base des controverses ultérieures concernant le baptême des hérétiques. Puisque, pour Cyprien, ce sont les évêques qui garantissent l'unité de l'Église, il lui faut, pour préserver l'intégrité de l'Église, refuser rigoureusement la validité de tout acte accompli par des évêques qui n'auraient pas été nommés légitimement et qui ne seraient pas en communion avec les autres évêques de l'Église catholique.

3. LE CORPUS DES LETTRES

Après les recueils des lettres de Paul et d'Ignace, qui, par leur composition, leur motivation et les thèmes abordés relèvent de l'époque du Nouveau Testament, et qui reflètent les situations particulières de la première mission ou d'un voyage vers la mort, le corpus des *Lettres de Cyprien* représente la première correspondance, riche en contenu, d'un évêque cultivé, dans l'exercice de sa fonction : on y trouve des écrits de circonstance, des réponses à une question pastorale ou théologique, des lettres personnelles et des lettres synodales, ainsi que plusieurs lettres adressées à Cyprien. Un tel recueil nous vaut une connaissance immédiate de la personne du rédacteur, de l'histoire du temps et de sa théologie, et représente donc l'une des sources les plus précieuses de la patrologie. De tels recueils nous sont parvenus bien plus nombreux à partir du IV^e siècle.

Sur les quatre-vingt-une lettres du corpus de Cyprien, cinquante-neuf sont de sa main (1-3, 5-7, 9-20, 25-29, 32-35, 37-41, 43-48, 52, 54-56 ; 58-63, 65, 66, 69, 71, 73, 74, 76, 80, 81), six sont des lettres synodales rédigées par lui (4, 57, 64, 67, 70, 72) et seize lui sont adressées (8, 21-24, 30, 31, 36, 42, 49, 50, 53, 75, 77-79). Elles datent toutes du temps de son épiscopat. On peut les classer en fonction de leur contenu et de leur chronologie (cf. Duquenne).

1. Lettres rédigées par Cyprien pendant la persécution de Dèce quand il avait trouvé refuge loin de Carthage :

- a) à sa communauté à Carthage (5-7, 10-19) ;
- b) correspondance avec Rome pendant la vacance du siège (8, 9, 20-22, 27, 28, 30, 31, 35-37) ;
- c) correspondance avec sa communauté après la fin de la persécution,

en réponse aux problèmes posés par les lettres de conciliation des *confessores* et par le schisme de Felicissimus (41,43).

2. Lettres pour le rétablissement de la discipline ecclésiastique à Carthage et à propos du schisme de Novatien :

a) sur l'élection de Corneille comme évêque de Rome et sur le schisme de Novatien (44-55) ;

b) sur la réintégration des pénitents et sur différents thèmes, sous le règne de l'empereur Trebonius Gallus (56-61, 64-66) ;

c) lettres envoyées en Gaule et en Espagne quand Étienne était évêque de Rome (67, 68).

3. Lettres à propos des hérétiques (69-75).

4. Lettres rédigées pendant la persécution de Valérien (76-81).

5. Lettres, dont la date est incertaine, sur des questions disciplinaires (1-4) ; une lettre d'accompagnement de l'envoi de 100 000 sesterces à titre de rançon pour des chrétiens prisonniers de Berbères de Numidie (62) ; lettre sur l'obligation de célébrer l'eucharistie avec du vin, contre les aquariens (63).

De nombreuses lettres de Cyprien ont manifestement été perdues, ainsi qu'il ressort d'allusions dans son *Opus*. Par leur forme et par leur style, ces *Lettres* sont dans la ligne de la littérature épistolaire antique, chrétienne et non chrétienne.

EXCURSUS 2. LA LETTRE DANS L'ANTIQUITÉ ET DANS LE CHRISTIANISME

A. La correspondance de tous les jours

Dans sa forme primitive, la lettre, « conversation unilatérale » (Démétrios, *De elocutione* 223) ou « discours d'absents » (Ambroise, *Epistula* 66, 1), c'est-à-dire écrit de circonstance, éphémère, dont l'unique objectif est de remplacer la parole orale, impossible du fait de l'éloignement, ne relève pas de la littérature. Ces lettres de l'Antiquité ne nous sont parvenues qu'exceptionnellement, sur des papyrus égyptiens, et elles sont de première importance pour l'histoire de la culture. Mais elles ne relèvent de l'histoire de la littérature que dans la mesure où elles ont conduit à la lettre littéraire à laquelle les apparentent des traits communs et certaines particularités. Le matériel utilisé pour l'écriture explique déjà le caractère essentiellement périssable de la lettre privée antique. Elle fut d'abord écrite sur des tablettes de bois attachées ensemble, creusées à l'intérieur et recouvertes d'une couche de cire, qui étaient habituellement renvoyées à l'expéditeur avec la réponse. Plus tard on préféra utiliser le papier de la plante de Byblos,

surtout quand la lettre devait rester en possession du destinataire. On n'utilisait pas des matériaux coûteux et durables comme le parchemin, sauf éventuellement quand on ne disposait pas de papier, comme en témoignent Jérôme (*Epistula* 7, 2) et Augustin (*Epistula* 15, 1). On appelait la lettre, soit d'après sa fonction, soit d'après son matériau, γράμμαται/γραμμάτων/σύγγραμμα - *litterae* (écrit), δέλτος/δελτίον/δίπτυον/πολύπτυον/πίναξ - *tabula/tabellae* (tablettes), ἐπιστολή/ἐπιστόλιον - *epistula* (envoi), βιβλίον - *charta/codicillus/libellus* (feuille, papier). Les tablettes étaient attachées ensemble grâce à un trou en leur centre et les extrémités de l'attache étaient scellées. Une correspondance de moindre importance pouvait aussi rester ouverte. La feuille de papier était pliée ou enroulée et également ficelée : pour plus de sûreté, le fil était aussi passé à travers la feuille. La face extérieure de la lettre, quand elle ne restait pas totalement vide, portait le nom de l'expéditeur, introduit notamment par ἀπό, *ab*.

Une lettre antique commençait par la désignation du nom de l'expéditeur au nominatif et celui du destinataire au datif, suivie d'une salutation : « Paul, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, et le frère Timothée, à l'église de Dieu qui est à Corinthe, ainsi qu'à tous les saints qui se trouvent dans l'Achaïe entière : à vous grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ » (2 Co 1, 1-2). Plus la lettre avait un caractère cérémonieux, plus cette formule d'introduction était développée, ainsi qu'en témoigne, par exemple, le début de la lettre aux Romains (1, 1-7). La lettre se terminait sur une salutation et les écrits plus importants et plus soucieux des formes indiquaient aussi la date et le lieu d'expédition. Quand des personnes de qualité et très occupées, ou des magistrats, dictaient leurs lettres à des secrétaires, la politesse voulait que la salutation finale au moins soit écrite de la propre main de l'expéditeur : « La salutation est de ma main, à moi, Paul (...) La grâce du Seigneur soit avec vous ! » (1 Co 16, 21-23).

L'acheminement des lettres privées se faisait par voie privée. La lettre était confiée à des esclaves de l'expéditeur, qui pouvaient la compléter par des informations de vive voix, ou bien elle était confiée à des connaissances ou des marchands voyageurs, qui transportaient souvent des liasses (*fasciculi*) de lettres. La correspondance officielle avait aussi ses propres messagers. L'empereur Auguste fut le premier à organiser le *cursus publicus* : la poste impériale ou celle explicitement autorisée par lui par *evectio* disposaient ainsi, dans des stations, le long des grandes voies de communication, de coureurs, de cavaliers et de voitures et les nouvelles urgentes pouvaient circuler à raison de 150 km par jour. La poste impériale a joué un rôle à l'époque des Pères dans la mesure où, après le tournant constan-

tinien, elle a acheminé lettres et personnes au sein de l'Église, permettant, par exemple, à des évêques de prendre part aux conciles.

Les lettres officielles occupent une position intermédiaire entre la lettre privée et la lettre littéraire, étant donné que, normalement, elles ne font pas partie de la littérature, mais que souvent elles étaient destinées à être publiées et à être conservées dans les archives. Par ailleurs, il s'est développé, pour ces lettres, un style de chancellerie qui leur est propre, et à partir de l'empereur Hadrien, la chancellerie impériale fut occupée par des lettrés, si bien que ces écrits ont une grande qualité littéraire.

B. La lettre littéraire

Les lettres littéraires se répartissent en deux groupes.

1. Lettres privées authentiques qui, à titre de correspondance de tous les jours, n'étaient pas initialement destinées à la publication, « mais qui, par la suite, du vivant de leur auteur ou après sa mort, ont été publiées en raison de leur contenu, de leur forme ou de la personnalité de l'auteur, ou du destinataire : elles prennent ainsi place dans la littérature, sont lues et imitées » (Sykutris, *PRE.S*, 5, p. 187). Au début on ne publiait la correspondance privée qu'après la mort de l'auteur, mais Cicéron ne fut pas fâché de voir publiées ses lettres à Atticus de son vivant. Pline le Jeune et Grégoire de Nazianze commencèrent à publier eux-mêmes le recueil de leurs lettres.

2. Les lettres proprement littéraires (appelées aussi « épîtres » par les spécialistes) étaient destinées d'emblée par leur auteur à être publiées : il pouvait s'agir de véritables lettres, rédigées dans la forme et le style requis, ou de fictions littéraires calquées sur le modèle épistolaire. Ce genre était moins que les autres soumis à des règles littéraires précises, et permettait de s'adresser pour ainsi dire plus personnellement au lecteur. La lettre littéraire donna notamment naissance aux formes suivantes, qui furent modifiées et adaptées en fonction des thèmes et des objectifs chrétiens.

a) L'Antiquité ne connaissait pas les articles de journaux. Si l'on voulait prendre position officiellement sur une question sociale ou politique, on pouvait le faire dans un discours ou aussi dans une *lettre publique*, très proche du discours et que nous appellerions aujourd'hui « lettre ouverte ». Elle fleurissait naturellement aux époques démocratiques et en temps de crise, comme pendant la guerre civile romaine (César, Salluste, Antoine) et disparut pratiquement à l'époque de la Rome impériale. Le christianisme, que sa foi poussait aussi souvent à affronter les détenteurs du pouvoir, lui redonna vie.

b) La *lettre éducative* d'un ancien à un plus jeune (du père au fils, du

maître au disciple) contenait des exhortations et des instructions en vue de la juste conduite de la vie. Même s'il s'agissait de lettres authentiques, l'occasion était une question actuelle, la sagesse et les règles de vie qu'elles faisaient état étaient si universellement valables qu'elles étaient largement diffusées. Les philosophes avaient une prédilection pour ce genre littéraire, pour habiller leur pensée : ses maîtres étaient Épicure et Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius*. Paul fit de la lettre parénétique et doctrinale la première forme littéraire chrétienne, que des évêques maintiendront vivante pendant toute la période patristique.

c) Les *traités scientifiques* sous forme de lettre, très proches de la lettre éducative, sont d'abord de véritables lettres notifiant de nouvelles découvertes à des collègues et amis. La forme de la lettre autorise plus de liberté pour de petits traités, où l'adresse prend la forme d'une dédicace, et qui seraient comparables aujourd'hui à des articles de revue. Le christianisme fit sien ce type de lettres pour des œuvres épistolaires théologiques.

d) Les *Lettres du ciel*, auxquelles on reconnaissait aussi une vertu curative, étaient soi-disant l'œuvre des dieux eux-mêmes : « lettres éducatives des dieux », elles transmettaient leur révélation de nature morale et religieuse. Elles comportaient trois parties : le récit de leur découverte ou de leur remise à l'éditeur, exhortations et avertissements assortis de menaces de châtement, enfin la notification de moyens de protection (magiques). Lucien de Samosate (II^e siècle ap. J.-C.), dans ses *Lettres des dieux*, en a fait des satires, mais, dans le christianisme, ce genre littéraire a été repris comme forme de révélation divine, dès l'Apocalypse de Jean.

e) Les *Lettres poétiques*, versifiées, quand elles ne sont pas proprement désignées comme telles, se confondent avec le poème, qui peut, lui aussi, comporter adresse et dédicace. Les Romains en étaient friands (Ovide), mais elles n'ont trouvé place qu'assez tardivement dans la littérature chrétienne, chez Paulin de Nole (355-431), par l'intermédiaire de son maître, le poète Ausone.

f) Les *Lettres pseudonymes*, attribuées à une personnalité connue, étaient déjà d'usage courant à l'époque classique (Alexandre le Grand, Socrate, Platon, Aristote, etc.). Dans la perception qu'en avaient les anciens, il s'agissait rarement de faux, mais d'imitations, de compléments, qui se réclamaient de l'autorité d'un auteur connu et apprécié et qui prolongeaient son influence. En ce sens elles prirent une importance particulière pour le christianisme : dans l'Église primitive, ce sont surtout des lettres doctrinales qui se réclamaient ainsi de l'autorité des apôtres.

C. La lettre dans le christianisme

Les *Lettres de Paul* inaugurent la littérature chrétienne : elles se situent entre la lettre privée, ne relevant pas de la littérature, et la lettre doctrinale publique. Lettres authentiques, qui n'étaient pas destinées originellement à la publication, elles entendaient répondre aux préoccupations présentes de communautés que l'on ne pouvait atteindre autrement, étant donné l'éloignement. Mais en même temps elles s'adressent au « public » de communautés entières et comportent des développements fondamentaux concernant la doctrine chrétienne : elles ont donc le caractère d'écrits doctrinaux généraux. Appartiennent aussi à ce groupe les lettres de la période postapostolique : la *Première Lettre de Clément*, les *Lettres d'Ignace d'Antioche* et de *Polycarpe de Smyrne*. La première lettre de Pierre, qui est un sermon, reprend le genre littéraire de la lettre publique ; la lettre aux Hébreux, traité théologique sur le Christ Grand-Prêtre, est l'équivalent du traité scientifique sous forme de lettre. Les lettres du Christ dans l'Apocalypse de Jean et dans *Le Pasteur d'Herma*s correspondent aux *Lettres du ciel*. À cette époque fleurissent aussi les *Lettres pseudonymes* du Nouveau Testament et des *apocryphes néotestamentaires*, dont certains entendent se réclamer de l'autorité des apôtres pour asseoir leur théologie, tandis que d'autres veulent combler des lacunes pour répondre à la soif de connaissance des fidèles : la troisième lettre aux Corinthiens, la lettre aux Laodicéens, l'échange de lettres entre Jésus et le roi Abgar d'Édesse, la lettre de Ponce Pilate à l'empereur Claude, la correspondance de Paul avec Sénèque, la *Lettre de Barnabé*, l'*Epistula Apostolorum*, les pseudo-ignaciennes, etc. Il est plus difficile de situer l'*Apologie à Diognète* et les récits de martyres sous forme de lettres (*Martyrium Polycarpi*, *Lettre des communautés de Lyon et de Vienne*), parce qu'ils n'ont pas de parallèle dans la littérature classique. Mais ces écrits se rapprochent de la lettre privée ou de la lettre publique.

Pour le reste de la littérature épistolaire chrétienne des trois premiers siècles, un petit nombre de textes seulement nous sont parvenus, même si nous pouvons avoir connaissance de certains autres indirectement. La lettre apologétique de Tertullien à Scapula prend la forme d'une « lettre ouverte ». Origène a eu recours à la forme épistolaire pour discuter de questions théologiques. Avec les évêques Denys de Corinthe (seconde moitié du II^e siècle) et le disciple d'Origène, Denys d'Alexandrie (évêque de 248 à 264/265) s'est développée une correspondance épiscopale aux ramifications très étendues. Le corpus épistolaire de Cyprien en est le premier exemple qui nous soit parvenu, et ces lettres relèvent des genres

les plus divers : lettres privées, lettres privées littéraires, lettres destinées à la publication, lettres doctrinales, traités théologiques, lettres officielles. Leur caractère propre leur vient de ce qu'elles abordent une foule de questions théologiques et ecclésiastiques actuelles et fondamentales – souvent en réponse à des questions – et de ce qu'elles ont ainsi contribué à façonner la vie chrétienne en matière de dogme, d'éthique, de morale, de discipline et de pratique. Ce type de correspondance constitue à partir du IV^e siècle les grands corpus épistolaires des Cappadociens, de Jérôme, d'Ambroise, d'Augustin, de Jean Chrysostome et de Cyrille d'Alexandrie. Leurs éditions reposent sur les brouillons des lettres, conservés dans les cartulaires, et incluent aussi habituellement des lettres reçues, qui permettent de mieux les comprendre et de les compléter. Au IV^e siècle aussi, la théorie épistolaire classique pénètre de plus en plus les lettres chrétiennes, jusqu'aux lettres poétiques de Paulin de Nole.

Les synodes donnent naissance à un écrit officiel particulier, les *Lettres synodales*, qui communiquent les décisions des synodes aux Églises qui n'y sont pas représentées et qui sont en même temps l'expression de la communion ecclésiale. C'est ainsi qu'un évêque nouvellement nommé envoyait aussi des *Lettres de communion*, dans lesquelles il notifiait son entrée en fonction à ses collègues et exprimait son désir d'être en communion avec eux, ce qui, aux époques de controverses dogmatiques, incluait aussi la communication de sa propre confession de foi. Les *Lettres de paix des confesseurs* après la persécution de Dèce entrent aussi dans le cadre des lettres de communion, dans la mesure où elles demandent la réadmission des *lapsi* dans la communauté ecclésiale au nom de leurs propres mérites pendant la persécution. À Alexandrie, au III^e siècle, la nécessité de déterminer une date commune pour la Pâque chrétienne, le dimanche après la première lune de printemps, indépendamment de la date de la Pâque juive, donne naissance aux *Lettres pascales*. Les astronomes d'Alexandrie, considérés comme les meilleurs de l'empire, calculaient la date, et le patriarche la communiquait par lettre aux évêques de son patriarcat, plus tard aussi à Rome. Il profitait de l'occasion pour compléter la notification purement technique par des développements théologiques et spirituels, à la façon des lettres pastorales que des évêques rédigent de nos jours en début de carême. Nous sont parvenues des lettres de ce type d'Athanase (la 39^e, de l'année 367, donne pour la première fois le canon définitif du Nouveau Testament), de Théophile (385-412) et de Cyrille d'Alexandrie (412-444).

Un dernier groupe, enfin, est constitué par les *lettres papales*, textes officiels sur des questions concernant la vie de l'Église, dont le style est d'abord celui d'une lettre privée fraternelle et édifiante, mais qui adoptent ensuite le style profane et magistral du *Responsum* et de la *Décrétale*,

surtout sous les papes Sirice (384-399), Innocent (402-417) et Zosime (417-418). Par la suite tous les papes nous laisseront de telles lettres officielles, les corpus les plus importants étant ceux de Léon le Grand (440-461), de Gélase (492-496) et de Grégoire le Grand (590-604).

D. La théorie de la lettre dans l'Antiquité

Cicéron répartit essentiellement les lettres entre *litterae privatae* et *publicae*, ou entre *litterae familiares* et *negotiales*. Il présuppose une théorie épistolaire, reposant sur l'habitude et sur le sens de ce qui est bienséant, telle que nous pouvons la déduire de remarques dispersées dans les écrits des lettrés antiques. Les manuels de rhétorique de l'Antiquité classique ne faisaient cependant pas une place particulière à la lettre. Les lettres commerciales et officielles obéissaient aux règles du discours, les traités sous forme épistolaire à celles de la discussion ou de traité sous une forme plus libre. Grégoire de Nazianze, reprenant les règles classiques, présente avec une clarté admirable les prescriptions stylistiques régissant la lettre privée, dans sa *Lettre* 51 à Nikoboulos. Elle doit satisfaire à trois exigences : *χρεία/συντομία* (brièveté adéquate), *σαφήνεια* (clarté) et *χάρις* (charme). La longueur de la lettre sera fonction de l'étendue et de l'importance du contenu. Il ne faut pas traiter trop brièvement des questions importantes, ni s'apesantir trop longuement sur des détails sans importance. Le ton doit être familier, simple et clair. L'idéal est qu'il parle aussi bien aux personnes cultivées qu'à celles qui ne le sont pas. La lettre ne doit pas manquer totalement d'ornements rhétoriques, elle ne doit pas donner l'impression d'inculture, mais elle ne doit user des figures de style que parcimonieusement et comme en se jouant. Au total, le caractère personnel de la lettre doit transparaître. Grégoire de Nazianze se conforma lui-même à ces règles, comme le feront tous les auteurs chrétiens de lettres à partir du IV^e siècle, d'autant que les évêques avaient presque toujours une bonne formation scolaire et rhétorique.

V. NOVATIEN

Nous savons relativement peu de choses de la vie de Novatien par rapport à l'importance de son rôle dans la communauté romaine au milieu du III^e siècle. Sans doute romain de naissance, il fut baptisé, d'après Eusèbe (*Historia ecclesiastica* VI 43, 13-17), alors qu'il était en danger de mort,

mais il ne fut pas confirmé, d'où l'opposition du clergé et du peuple de Rome à son ordination presbytérale par l'évêque Fabien. C'était un homme d'une culture remarquable, ainsi qu'en témoignent ses écrits, et sa personnalité était celle d'un leader né. Jusqu'à ce qu'éclate la persécution de Dèce, il mena pourtant une vie retirée, peut-être comme ermite. C'est seulement à partir de l'été 250, après la mort de l'évêque Fabien, qu'il prend une part active dans la vie de la communauté, occupant immédiatement une position de meneur. C'est sous sa responsabilité que s'engagea un échange de correspondance avec Carthage. Trois de ses lettres sont conservées dans le corpus des *Lettres de Cyprien* (n° 30, 31 et 36), dans lesquelles il appuie la position de Cyprien sur la question des *lapsi*. Mais en 251 ce n'est pas Novatien, le prêtre sans doute le plus éminent de Rome, qui fut élu évêque de Rome, mais Corneille, qui prônait une attitude aussi bienveillante à l'égard des *lapsi* que Cyprien lui-même après la fin de la persécution. Novatien prend dès lors la tête d'un parti plus rigoriste et se fait consacrer évêque. Il poursuivait l'idéal d'une Église « pure », dont les membres devraient nécessairement être tout aussi purs. Quiconque avait gravement péché après la rémission générale des péchés par le baptême ne pouvait donc plus faire partie de cette Église. L'attitude de Novatien semble reposer sur des conceptions plus stoïciennes que bibliques. Socrate, l'historien de l'Église, rapporte, dans son *Histoire de l'Église* (IV, 28), que Novatien est mort martyr, sans doute lors de la persécution de Valérien. En 1932 on a découvert à Rome, dans une petite catacombe près de San Lorenzo, une inscription : *Novatiano beatissimo martyri Gaudentius diaconus fecit*. Mais l'affirmation de Socrate reste sujette à caution, et rien ne prouve non plus que l'inscription se rapporte à Novatien, l'anti-évêque.

DE TRINITATE

L'œuvre principale de Novatien, *De la Trinité*, rédigée vers 240, reflète, dans son contenu et dans sa forme, les nombreuses controverses théologiques de son temps. La première partie (I-VIII) défend l'identité du Dieu Père, créateur du monde, contre le gnosticisme. La deuxième partie (IX-XXVIII), sur le Logos, est la plus longue : contre les marcionites, elle voit en Jésus le véritable Fils du Dieu créateur (IX), contre les docètes, elle défend sa véritable humanité (X), contre les adoptianistes, elle défend sa véritable divinité (XI-XXV) et, contre les modalistes, sa distinction d'avec le Père (XXVI-XXVIII). Le chapitre XXIX traite brièvement du Saint-Esprit et les chapitres XXX-XXXI de l'unité de Dieu dans la distinction des deux personnes divines du Père et du Fils.

Bien que Tertullien l'ait déjà forgé, Novatien n'utilise pas le concept de *Trinitas*, mais lui emprunte des termes comme *una substantia*, *tres personae*, *ex substantia dei* et introduit dans la langue latine des termes comme *incarnari* (*Trin.* 138) et *praedestinatio* (*Trin.* 94). Il n'est pas étonnant qu'il accorde si peu de place au Saint-Esprit, qu'il ne l'appelle pas explicitement Dieu et Troisième Personne de la Trinité et qu'il ne lui fasse pas place dans la discussion sur l'unité de Dieu. En effet, le développement de la réflexion théologique en ce sens ne prendra place que dans la seconde moitié du IV^e siècle, surtout sous Basile le Grand. Il voit surtout dans l'Esprit saint la source de la sainteté, de l'illumination et de l'immortalité qu'il assure : source de toutes les vertus, il préserve l'homme du péché, en habitant en lui dès le baptême. Nous ne savons à peu près rien de l'influence de ce premier grand traité du premier théologien romain.

VI. LACTANCE

Le premier grand Père de l'Église latine, que les persécutions contre les chrétiens ont encore atteint personnellement et dont l'œuvre est fortement marquée par elle, est Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, appelé aussi plus tard le « Cicéron chrétien », en raison de son style classique remarquable. Il était originaire d'Afrique où il suivit les cours du célèbre rhéteur Arnobius et où il enseigna lui-même la rhétorique. Il s'y distingua tellement qu'entre 290 et 300, l'empereur Dioclétien l'appela à enseigner la rhétorique latine dans sa nouvelle résidence, à Nicomédie de Bithynie. Le futur empereur Constantin le Grand, qui résida à Nicomédie jusqu'en 306, a peut-être suivi son enseignement. Il y a en tout cas connu Lactance, ce qui explique qu'il l'ait appelé à Trèves pour être le précepteur de Crispus, son fils aîné.

Nous ne savons pas exactement quand Lactance se convertit au christianisme, mais ce fut sans doute avant 303 : quand éclata la persécution de Dioclétien, en février 303, il démissionna de sa fonction de rhéteur, et vécut pauvrement, le temps que dura la persécution, à Nicomédie ou dans les environs. C'est à cette époque qu'il commence une carrière féconde d'écrivain chrétien. En 303/304 il rédige une œuvre apologétique, *De opificio hominis*, et en 304-311 son grand ouvrage, *Divinae institutiones*. La persécution prend fin en 313, et en 314/315 Constantin l'appelle à Trèves, pour faire de lui le précepteur de son fils Crispus. C'est là qu'il achève en 316 l'ouvrage *De mortibus persecutorum*, qu'il rédige une apo-

logie, *De ira Dei*, ainsi qu'une version abrégée (*Epitome*) des *Institutiones*. Une deuxième édition devait paraître avec des dédicaces à l'empereur Constantin, qui est déjà seul à régner (depuis 324). Mais Lactance mourut, sans doute vers 325, avant de l'avoir achevée.

DE DIVINAE INSTITUTIONES ET LEUR ÉPITOME

Par leur genèse et par leur objectif, à la fin de l'époque des persécutions, les *Instructiones divines* de Lactance représentaient le seul ouvrage de leur genre dans la littérature chrétienne latine. La persécution de Dioclétien voulait non seulement contraindre les chrétiens à revenir à l'ancien culte des dieux, mais aussi les y inciter. C'est pourquoi, immédiatement après le début de la persécution, en 303, des philosophes et des lettrés païens publièrent des pamphlets qui reprenaient les arguments habituels, présentant les chrétiens comme incultes et induits en erreur par une doctrine insensée. Lactance y répondit à la façon des apologistes grecs : il rédigea une apologie qui réfutait d'abord les accusations portées contre les chrétiens, mais qui recourait aussi à des arguments logiques et philosophiques qui témoignaient de la culture des chrétiens et devaient convaincre les païens cultivés. Les *Divinae institutiones* présentent donc, dans un style classique cicéronien, les fondements de la religion chrétienne. Lactance se conforme aux représentations et à l'univers conceptuel de ses adversaires, pour montrer que le christianisme, et lui seul, peut prétendre à la vérité, ce que ne peuvent faire la croyance païenne dans les dieux et la philosophie. Le titre de l'ouvrage, qui évoque les manuels juridiques, en indique le caractère fondamental : Dieu – comme le *pater familias* dans le droit latin – est père et maître, nourricier et juge, ce qui règle fondamentalement ses relations avec les hommes. Ses commandements imposent des obligations à l'homme, dont il attend l'obéissance, et qui en recevra la rétribution méritée.

Les sept livres de l'ouvrage vont de l'erreur à la vérité en se rapprochant de plus en plus de Dieu. Le livre I (*De falsa religione*) réfute le polythéisme. Le concept de Dieu incluant la *summa potestas* indivisible, il ne peut y avoir logiquement qu'un seul Dieu, ce dont témoignent aussi des textes de la littérature païenne. Suit la critique habituelle des dieux : ils ne sont que des hommes divinisés et leur conduite immorale ne saurait en faire des modèles pour les hommes. Le livre II (*De origine erroris*) attribue à des démons l'origine des cultes rendus aux faux dieux, cultes tolérés par Dieu pour mettre l'homme à l'épreuve. Le livre III (*De falsa sapientia*) veut convaincre les philosophes, en raison de leurs doctrines, de l'éthique de l'ignorance. Les vertus ne sont pas le but de la vie (comme le voudraient

les stoïciens), elles ne sont que des moyens pour obtenir l'immortalité. La sagesse et la religion sont inséparables. Le livre IV (*De vera sapientia*) présente la révélation chrétienne par le Christ comme la véritable sagesse, qui constitue l'*exemplum* de la science parfaite, objectif des philosophes qui n'ont jamais pu l'atteindre. Dieu est fondamentalement inconnaissable – comme l'ont reconnu, à juste titre, les philosophes (platonisme). La vérité n'est accessible que par la voie de la révélation. Mais le Christ seul procure la connaissance salvifique parfaite. Le livre V (*De justitia*) réfute la prétention à la *pietas* et à la *justitia* de la part des persécuteurs, qui pensent justifier ainsi leur conduite. En prenant l'exemple d'Énée, il montre que ce héros lui-même, en qui les Romains voient un modèle si vénérable, n'a pas agi conformément à la *pietas*. La seule vraie piété et la seule vraie justice se trouvent chez les chrétiens et les païens les méconnaissent, ne voulant voir en elles que folie. Le livre VI (*De vero cultu*) présente l'éthique du christianisme, édifiée sur les lois de Dieu (et non sur le *jus civile* romain) – tout à fait dans la ligne de la doctrine des devoirs de Cicéron et des stoïciens, qui distingue, dans la justice, les devoirs à l'égard de Dieu et ceux à l'égard des hommes. S'y ajoutent une doctrine des deux voies, déjà présente dans la *Lettre de Barnabé* et dans la *Didachè*, ainsi que des catalogues détaillés des vertus et des vices. Le livre VII (*De vita beata*), enfin, conclut avec l'eschatologie, dans la tradition millénariste de l'Apocalypse de Jean. Des six mille ans qui représentent la durée de la terre, il en manque encore deux cents, après quoi débuttera le royaume millénaire de Dieu sur terre, qui verra se réaliser « l'âge d'or » décrit par les poètes. Après la lutte finale qui suivra, entre le bien et le mal, ce sera enfin l'instauration du royaume définitif, éternel, de Dieu, fin de toute l'histoire humaine.

L'*Epitome* est moins un résumé des *Divinae institutiones* qu'une nouvelle rédaction, abrégée et corrigée, avec d'importants remaniements et des développements nouveaux. De nombreuses preuves sont supprimées, des citations originellement en grec sont traduites, l'argumentation et la présentation d'ensemble sont plus rigoureuses et plus claires.

BIBLIOGRAPHIE

MAY (G.), « Lateinische Patristik. Hilfsmittel, Handbücher, Literatur- und Auslegungsgeschichte », dans *ThR* 53, 1988, p. 250-276.

Exposé général

DANIELOU (J.), *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée III : les origines du christianisme latin*, Paris, 2^e éd. 1991.

INTRODUCTION

LE LATIN CHRÉTIEN

Bibliographie

SANDERS (G.) et VAN UYTFANGHE (M.), *Bibliographie signalétique du latin des chrétiens* = *CChr.LP* 1, 1989.

Vocabulaire

Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig, 1900 et suiv. – BLAISE (A.), *Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966.

Lexiques

CANGE (Ch. du), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 vol., Niort, 1883-1887. – L. FAVRE (éd.). – GEORGES (K. E.), *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 vol., Hanovre, 8^e éd. 1913. – SOUTER (A.), *A Glossary of Later Latin to 600 A. D.*, Oxford, 1949. – BLAISE (A.) et CHIRAT (H.), *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1964. – BLAISE (A.), *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge* = *CChr.CM*, 1975. – NIERMEYER (J. F.), VAN DEN KIEFT (C.) et LAKE-SCHNÖÖBEEK (G. S. M. M.), *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leyde, 1976. – GLARE (P. G. W.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1982.

Grammaires

KÜHNER (R.), HOLZWEISSIG (F.) et STEGMANN (C.), *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, 3 vol., Hanovre, 2^e éd. 1912, 5^e éd. 1976. – LEUMANN (M.), HOFMANN (J. B.) et SZANTYR (A.), *Lateinische Grammatik*, 3 vol. = *HAW* II 2.1-3, 1977-1979.

Articles de dictionnaires

SINISCALCO (P.), « Language of the Fathers », dans *EECh* I, p. 472. – LOI (V.), « Latin chrétien », dans *DECA* II, p. 1409-1411.

Études particulières

GLCP. – *LCP*. – KOFFMANN (G.), *Geschichte des Kirchenlateins*, 2 vol., Breslau, 1879-1881. – SCHRIJNEN (J.), *Charakteristik des Altchristlichen Latein* = *LCP* 1, 1932 [MOHRMANN IV, p. 367-404]. – SAINIO (M. A.), *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität* = *AASF* 47/1, 1940. – BARDY (G.), *La Question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948. – MOHRMANN (Ch.), *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vol. = *Sel* 67, 87, 103, 143, 1958-1977. – LÖFSTEDT (E.), *Late Latin* = *Institutet for Sammenlignende Kulturforskning A* 25, 1959. – DEVOTO (G.), *Geschichte der Sprache Roms*, trad. par I. OPELT, Heidelberg, 1968. – LEONE (L.), *Latinità cristiana. Introduzione allo studio del latino cristiano*, Lecce, 1971. – LOI (V.), *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Rome, 1978. – GARCIA DE LA FUENTE (O.), *Antologia del latin biblico y cristiano*, Malaga, 1990. – DELEANI (S.), « Le latin des Pères, un domaine encore mal exploré », dans *Les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, 1997.

I. LES PREMIÈRES TRADUCTIONS LATINES DE LA BIBLE

Bibliographie

BBL.

Éditions

VL. – SABATIER (P.), *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones seu Vetus Italica*, 3 vol., Reims, 1743. – JÜLICHER (A.), MATZKOW (W.) et ALAND (K.), *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, 4 vol., Berlin, 1963, 2^e éd. 1970-1976.

Instrument de travail

AVL et BVLI paraît chaque année, peut être demandé à Vetus-Latina-Institut, Beuron. – FREDE (H. J.), *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis der Sigel* = VI 1/1, 3^e éd. 1981. Mise à jour 1984 et 1988.

Article de dictionnaire

REICHMANN (V.) et BROCK (S. P.), dans *TRE* 6, 1980, p. 172-178.

Collectif

FONTAINE (J.) et PIETRI (Ch.) (éd.), *Le Monde antique et la Bible*, Paris, 1985.

Études particulières

AGLB. – STUMMER (F.), *Einführung in die lateinische Bibel. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht*, Paderborn, 1928. – FISCHER (B.), « Das Neue Testament in lateinischer Sprache. Der gegenwärtige Stand seiner Erforschung und seine Bedeutung für die griechische Textgeschichte », dans ALAND (K.) (éd.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare* = ANTT 5, 1972 [= FISCHER (B.), *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* = AGLB 12, 1986, p. 156-274]. – BAVELINK (G.), *Von der vetus latina zur Vulgate des Hieronymus. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 3, Berlin, 1997.

II. TERTULLIEN

Bibliographie

Bibliographia Chronica Tertulliana, dans *REAug* 22, 1976 et suiv. – SIDER (R. D.), « Approaches to Tertullian: A study of Recent Scholarship », dans *SecCen* 2, 1982, p. 228-260.

Éditions

Opera omnia : REIFFERSCHIED (A.), WISSOWA (G.), KROYMANN (A.), HOPPE (H.), BULHART (V.) et BORLEFFS (Ph.) = CSEL 20, 47, 69, 70, 76, 1890-1957. – CChr.SL 1-2, 1954. – *Ad uxorem*, dans MUNIER (Ch.) = SC 273, 1980 [texte, trad. française et commentaire]. – *Adversus Marcionem*, dans BRAUN (R.) = SC 365, 368, 1990-1991 [texte, trad. française et commentaire]. – *Adversus Valentianos*, dans FREDOUILLE (J.-C.) = SC 280-281, 1980-1981 [texte, trad. française et commentaire]. – *De anima*, dans WASZINK (J. H.), Amsterdam, 1947 [texte et commentaire]. – *De baptismo*, dans REFOULE (R. F.) et DROUZY (M.) = SC 35, 1952 [texte, trad. française et commen-

taire]. – *De carne Christi*, dans MAHE (J.-P.) = SC 216-217, 1975 [texte, trad. française et commentaire]. – *De cultu feminarum*, dans TURCAN (M.) = SC 173, 1971 [texte, trad. française et commentaire]. – *De exhortatione castitatis*, dans MORESCHINI (C.) et FREDOUILLE (J.-C.) = SC 319, 1985 [texte, trad. française et commentaire]. – FRIEDRICH (H.-V.), Stuttgart, 1990 [texte et trad. allemande]. – *De idolatria*, dans WASZINK (J. H.) et VAN WINDER (C. M.) = *SVigChr* 1, 1987 [texte, trad. anglaise et commentaire]. – *De monogamia*, dans MATTEI (P.) = SC 343, 1988 [texte, trad. française et commentaire]. – *De paenitentia*, dans MUNIER (Ch.) = SC 316, 1984 [texte, trad. française et commentaire]. – *De patientia*, dans FREDOUILLE (J.-C.) = SC 310, 1984 [texte, trad. française et commentaire]. – *De pudicitia*, dans MICAELLI (C.) et MUNIER (Ch.) = SC 394 bis-395, 1993 [texte, trad. française et commentaire]. – *De spectaculis*, dans TURCAN (M.) = SC 332, 1986 [texte, trad. française et commentaire]. – WEBER (K.-W.), Stuttgart, 1988 [texte, trad. allemande et commentaire]. – *De virginibus velandis*, dans STÜCKLIN (Ch.) = *EHS.T* 26, 1974 [texte, trad. allemande et commentaire].

Traductions françaises

À son épouse, MUNIER (Ch.) = SC 273, 1980. – *Contre Marcion*, BRAUN (R.) = SC 365, 368-399, 1990-1994. – *Contre les valentiniens*, FREDOUILLE (J.-C.) = SC 280-281, 1980-1981. – *Traité du baptême*, REFOULE (R. P.) et DROUZY (H.) = SC 35, 1952. – *La chair du Christ*, MAHE (J.-P.) = SC 216-217, 1975. – *La toilette des femmes*, TURCAN (M.) = SC 173, 1971. – *Exhortation à la chasteté*, FREDOUILLE (J.-C.) = SC 319, 1985. – *Le mariage unique*, MATEI (P.) = SC 343, 1988. – *De la patience*, FREDOUILLE (J.-C.) = SC 310, 1984. – *La pénitence*, MUNIER (Ch.) = SC 316, 1984. – *La pudicité*, MICAELLI (C.) et MUNIER (Ch.) = SC 394-395, 1993. – *Les spectacles*, TURCAN (M.) = SC 332, 1986.

Traductions allemandes

Opera omnia : KELLNER (H.) = *BKV*⁴, 2 vol., 1871-1872. – KELLNER (K. A. H.) et ESSER (G.) = *BKV*⁸ 7, 24, 1912-1915. – SCHULTZ (W.) = *Quellen* 3, 1961 [*Apologeticum*, *De praescriptione haereticorum*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Praexan*, *De pudicitia*]. – WASZINK (J. H.), Zürich-Munich, 1980 [*De spectaculis*, texte et commentaire].

Instruments de travail

CLAESSON (H.), *Index Tertullianus*, 3 vol., Paris, 1974-1975. – QUELLET (H.), *Concordance verbale de De corona de Tertullien. Concordance-Index-Listes des fréquences-Bibliographie*, Hildesheim-New York, 1975. – QUELLET (H.), *Concordance verbale du De cultu feminarum de Tertullien*, Hildesheim-Zürich-New York, 1986. – QUELLET (H.), *Concordance verbale du De patientia de Tertullien*, Hildesheim-Zürich-New York, 1988.

Articles de dictionnaires

MUNIER (Ch.), dans *DSp* 15, 1990, p. 271-295. – SINISCALCO (P.), dans *DECA* II, p. 2390-2397.

Présentations d'ensemble

MONCEAUX (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. I. *Tertullien et les origines*, Paris, 1901. – NISTERS (B.), *Tertullian. Seine Persönlichkeit und seine Schicksal. Eine charakterologischer Versuch* = *MBTh* 25, 1950. – STEINMANN (J.), *Tertullien*, Paris, 1967. – BARNES (T. D.), *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, 1971.

Collectif

GRANAROLO (J.) et BIRAUD (M.) (éd.), *Hommage à René Braun. II. Autour de Tertullien*, Paris, 1990.

Théologie

ALES (A. d'), *La Théologie de Tertullien* = BTH, 1905. – ROBERTS (R. E.), *The Theology of Tertullian*, Londres, 1924. – BENDER (W.), *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian* = MThS.S 18, 1961. – CANTALAMESSA (R.), *La cristologia di Tertulliano* = Par. 18, 1962. – MOINGT (J.), *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol. = Theol(P) 68-70, 75, 1966-1969. – BRAUN (R.), *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 2^e éd. 1977. – BRAY (G. L.), *Holiness and the Will of God. Perspectives on the Theology of Tertullian*, Londres, 1979. – RAMBEAUX (C.), *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, 1979. – HALLONSTEN (G.), *Satisfactio bei Tertullian. Überprüfung einer Forschungstradition* = STL 39, 1984. – VICIANO (A.), *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano* = CTUN 51, 1986. – AZZALI BERNARDELLI (G.), *Quaestiones Tertullianae criticae*, Mantoue, 1990. – DALY (C. B.), *Tertullian, the Puritan and His Influence. An Essay in Historical Theology*, Dublin, 1993.

Contexte historique

KLEIN (R.), *Tertullian und das römische Reich*, Heidelberg, 1968. – SIDER (R. D.), *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* = OTM, 1971. – FREDOUILLE (J.-C.), *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972. – KOURI (E. I.), *Tertullian und die römische Antike* = SLAG A 21, 1982. – SCHÖLLGEN (G.), *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung christlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* = JAC.E 12, 1984.

1. AD NATIONES ET APOLOGETICUM

Éditions

BECKER (C.), *Apologeticum*, Munich, 1952 [texte trad. allemande et commentaire]. – SCHNEIDER (A.), *Ad nationes I* = BHRom 9, 1968 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

WALTZING (J.-P.), *Tertullien, l'Apologetique*, Paris, 1991.

Traduction allemande

HAIDENTHALER (M.), *Tertullians zweites Buch « Ad nationes » und « De testimonio animae »* = SGKA 23/1-2, 1942 [trad. et commentaire].

Exposés généraux

LORTZ (J.), *Tertullian als Apologet*, 2 vol. = MBTh 9-10, 1927-1928. – WALTZING (J.-P.), *Tertullien, Apologetique. Commentaire analytique, grammatical et historique*, Paris, 1931. – BECKET (C.), *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, Munich, 1954.

2. DE PRAESCRIPTIONE HAERETICORUM

Édition

REFOULÉ (R. F.) et LABRIOLLE (P. de) = SC 46, 1957 [texte, trad. française et commentaire].

Exposés généraux

BECK (A.), *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie frühen Kirchenrechtsgeschichte* = SKG.G 7/2, 2^e éd. 1967. – STIRNIMANN (J. K.), *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* = Par. 3, 1949. – MICHAELIDES (D.), *Foi, Écritures et Tradition. Les « Praescriptiones » chez Tertullien* = Theol(P) 76, 1969. – ALCAIN (J. A.), « Las normas de lo cristiano en el De praescriptiones de Tertuliano », dans *Comp.* 35, 1990, p. 71-92.

Traduction française

REFOULÉ (R. F.) et LABRIOLLE (P. de) = SC 46, 1957.

3. ADVERSUS PRAXEAN

Édition

EVANS (E.), Londres, 1948 [texte, trad. anglaise et commentaire].

Exposés généraux

CANTALAMESSA (R.), « Prasea e l'eresia monarchiana », dans *ScC* 90, 1962, p. 28-50. – SIMONETTI (M.), dans *DECA* II, p. 2094.

III. MINUCIUS FELIX

Bibliographies

WALTZING (J.-P.), « Bibliographie de Minucius Felix », dans *MB* 6, 1902, p. 5-49. – FRENSCHKOWSKI (M.), dans *BBKL* 5, 1993, p. 1564-1567.

Éditions

HALM (C.) = CSEL 2, 1867, p. 1-71. – SCHNEIDER (C.), Paderborn 1932 [texte et commentaire]. – BEAUJEU (J.), Paris, 1964 [texte, trad. française et commentaire]. – KYTZLER (B.), Munich, 1965 = Darmstadt, 1991 [texte, trad. allemande et commentaire]. – KYTZLER (B.) = Biete, 1982. – KYTZLER (B.), Stuttgart, 2^e éd. 1983 [texte, trad. allemande et commentaire].

Traduction française

WALTZING (J.-P.), *L'Octavius de Minucius Felix, traduction littéraire*, Louvain, 3^e éd. 1914.

Traduction allemande

MÜLLER (A.), *Frühchristliche Apologeten II* = BKV² 14, 1913, p. 123-204.

Instruments de travail

WALTZING (J.-P.), *Lexicon Minucianum*, Liège-Paris, 1909. – KYTLER (B.), NAJOCK (D.) et NOWOSAND (A.), *Concordantia in Minuci Felicis Octavius* = AlOm A 72, 1991.

Articles de dictionnaires

- BARNARD (L. W.), « Apologetik I », dans *TRE* 3, 1978, p. 402. – SOLIGNAC (A.), dans *DSp* 10, 1980, p. 1268-1272. – SINISCALCO (P.), dans *DECA* II, p. 1651-1652. – KYTZLER (B.), dans *TRE* 23, 1993, p. 1-3.

Études particulières

- BEUTLER (R.), *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*, Weida, 1936. – AXELSON (B.), *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* = *SVSL* 27, 1941. – CLARKE (G. W.), « The Literary Setting of the Octavius of Minucius Felix », dans *JRH* 3, 1965, p. 195-211. – FAUSCH (W.), *Die Einleitungskapitel zum Octavius des Minucius Felix. Ein Kommentar*, Zürich, 1966. – BECKER (C.), *Der « Octavius » des Minucius Felix. Heidenische Philosophie und frühchristliche Apologetik* = *SBAW.PPH* 1967-1972. – CLARKE (W.), « The Historical Setting of the Octavius of Minucius Felix », dans *JRH* 4, 1967, p. 267-286. – RIZZI (M.), « Amicitia e veritas : il prologo dell'Octavius di Minucio Felix », dans *Aevum antiquum* 3, 1990, p. 245-268.

IV. CYPRIEN DE CARTHAGE

Bibliographies

- BAUTZ (F. W.), dans *BBKL* 1, 1975, p. 1178-1183. – *Chronica Cyprianea*, dans *REAug* 32, 1986 et suiv.

Éditions

- Opera omnia* : HARTEL (G.) = *CSEL* 3/1868-1870. – WEBER (R.), BEVENOT (M.), SIMONETTI (M.) et MORESCHINI (C.) = *CChr.SL* 3-3A, 1972-1976. – *Ad Donatum, De bono patientiae*, dans MOLAGER (J.) = *SC* 291, 1982 [texte, trad. française et commentaire]. – *Vita*, MOHRMANN (Ch.), BASTIAENSEN (A. A. R.) et CANALI (L.), dans *ViSa* 3, 1975, 1-49 [texte, trad. italienne et commentaire].

Traductions françaises

- DONAT (A.), dans MOLAGER (J.) = *SC* 291, 1982. – « La vertu de patience », MOLAGER (J.) = *SC* 291, 1982. – « Sur la mort », STEBE (M. H.) = *PF* 1980, p. 19-36.

Traduction allemande

- BAER (J.) = *BKV* 34, 1918-1928 [*Opera omnia*].

Instrument de travail

- BOUET (P.), FLEURY (Ph.), GOULOU (A.), ZUINGHEDAU (M.) et DUFRAIGNE (P.), *Cyprien. Traités. Concordance - Documentation lexicale et grammaticale*, 2 vol., Hildesheim-Zürich-New York, 1986.

Articles de dictionnaires

- STUIBER (A.), dans *RAC* 3, 1957, p. 463-466. – BEVENOT (M.), dans *TRE* 8, 1981, p. 246-254. – SIDER (R. D.), dans *EEC* 246-248. – SAXER (V.), dans *DECA* I, p. 603.

Présentations d'ensemble

- BENSOU (E. W.), *Cyprian. His Life, His Time, His Work*, Londres, 1897. – MONCEAUX (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*.

- II. *Saint Cyprien et son temps*, Paris, 1902. – SAGE (M.), *Cyprien* = *PatMS* 1, 1975. – SAUMAGNE (Ch.), *Saint Cyprien, évêque de Carthage, « pape » d'Afrique (248-258). Contribution à l'étude des « persécutions » de Dèce et de Valérien*, Paris, 1975.

Études particulières

- ERNST (J.), *Papst Stephan I. und der Ketzertauftritt* = *FChLDG* 5/5, 1905. – HARNACK (A. von), *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie* = *TU* 39/3, 1913. – ALES (A. d'), *La Théologie de saint Cyprien* = *BTH*, 1922. – KOCH (H.), *Cyprianische Untersuchungen* = *AKG* 4, 1926. – WALKER (G. S. M.), *The Churchmanship of St. Cyprian* = *ESH* 9, 1968. – SAXER (V.), *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique* = *SAC* 29, 1969. – FAHEY (M. A.), *Cyprian and the Bibel: a Study in Third-Century Exegesis* = *BGBH* 9, 1971. – KÖTTING (B.), « Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche », dans *JAC* 19, 1976, p. 7-23. – BEVENOT (M.), « Cyprian's platform in the rebaptism controversy », dans *Heyf* 19, 1978, p. 123-142. – FISCHER (J. A.), « Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251 », dans *AHC* 11, 1979, p. 283-286. – DELEANI (S.), *Christum sequi, Étude d'un thème dans l'œuvre de Saint Cyprien*, Paris, 1979. – CAVALLOTTO (S.t.), « Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici », dans *DT* 91, 1988, p. 357-407.

1. DE LAPSI

Édition

- BEVENOT (M.) = *OECT*, 1971, 1-55 [texte, trad. anglaise et commentaire].

Exposés généraux

- BEVENOT (M.), « The Sacrament of Penance and St. Cyprian's *De lapsis* », dans *TS* 16, 1955, p. 175-213. – POSCHMANN (B.), *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* = *Theoph.* 1, 1940, p. 368-424. – FAITORINI (V.) et PICENARDI (C.), « La riconciliazione in Cipriano di Cartagine (ep. 55) e Ambrogio di Milano (*De paenitentia*) », dans *Aug.* 27, 1987, p. 377-406.

2. DE ECCLESIAE UNITATE

Édition

- BEVENOT (M.) = *OECT*, 1971, p. 56-99 [texte, trad. anglaise et commentaire].

Traductions françaises

- LABRIOLLE (P. de), *Cyprien, « De l'unité de l'Église catholique »*, Paris, 1942. – SAXER (V.), *Le traité de l'Église catholique*, Paris, 1979.

Exposés généraux

- BECK (A.), *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte* = *SKG.G* 7/2, 2^e éd. 1967. – WICKERT (U.), *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian* = *BZNW* 41, 1971. – HINCHCLIFF (P.), *Cyprian of Carthage and the Unity of the Catholic Church*, Londres, 1974.

La primauté

- KOCH (H.), *Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie* = *TU* 35/1, 1910. – ERNST (J.), *Cyprian und das Papsttum*, Mayence, 1912. –

KOCH (H.), *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre* = BZNW 11, 1930. – POSCHMANN (B.), *Ecclesia Principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian*, Breslau, 1933. – PERLER (O.), « Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels *De unitate ecclesiae* », dans RQ 44, 1936, p. 1-44. – PERLER (O.), « *De catholicae ecclesiae unitate* cap. 4-5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung », dans RQ 44, 1936, p. 151-168. – BEVENOT (M.), *St Cyprian's De unitate chap. 4 in the Light of the Manuscripts* = AnGr 11, 1973 [= Londres, 1938]. – CAMPEAU (L.), « Le texte de la Primauté dans le *De catholicae ecclesiae unitate* de saint Cyprien », dans ScEc 19, 1967, p. 81-110 ; p. 255-275. – MONTGOMERY (H.), « Subordination or Collegiality ? St. Cyprian and the Roman See », dans TEODORSON (S.-T.) (éd.), *Greek and Latin Studies in Memory of Caius Fabricius* = SGLG 54, 1990, p. 41-54.

3. LE CORPUS DES LETTRES

Exposés généraux

HARNACK (A. von), *Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen* = TU 23/2, 1902. – SCHRIJNEN (J.) et MOHRMANN (Ch.), *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, 2 vol. = LCP 5-6, 1936-1937. – DUQUENNE (L.), *Chronologie des lettres de saint Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce* = SHG 54, 1972. – GÜLZOW (H.), *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinde in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius* = BHTh 48, 1975. – SEAGRAVES (R.), *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence* = Par. 37, 1993.

Traduction française

Correspondance : BAYARD (L.), 2 vol., Paris, 1961-1962.

EXCURSUS 2. LA LETTRE DANS L'ANTIQUITÉ ET DANS LE CHRISTIANISME

2. LA LETTRE LITTÉRAIRE

Articles de dictionnaires

DZIATZKO (C.), « Brief », dans PRE 3, 1899, p. 836-843. – SEECK (O.), « *Cursus publicus* », dans PRE 4, 1901, p. 1846-1863. – SYKUTRIS (J.), « Épistolographie », dans PRE 5, 1931, p. 185-220. – SCHNEIDER (J.), « Brief », dans RAC 3, 1957, p. 564-585. – KORNEMANN (E.), « Postwesen », dans PRE 22/1, 1953, p. 988-1014. – ZILLIACUS (H.), « Anredeformen », dans JAC 7, 1964, p. 157-182 = RAC 5 1, 1985-1986, p. 465-497. – CICCARESE (M. P.), « Lettre (ou épître) », dans DECA II, p. 1433-1435. – PERETTO (E.), « Lettres de communion », dans DECA II, p. 1435-1436.

Études particulières

LUCK (G.), « Brief und Epistel in der Antike », dans Altertum 7, 1961, p. 77-84. – THRAEDE (K.), *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* = Zet. 48, 1970. – SUAREZ DE LA TORRE (E.), « La epistolografia griega », dans ECI 23, 1979, p. 19-46. – TIBILETTI (G.), *Le lettere private nei papiri greci del III e IV secolo d. C. Tra paganesimo e cristianesimo*, Milan, 1979. – STOWERS (St. K.), *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphie, 1986. – WHITE (J. L.), *Light from Ancient Letters: Foundation and Facets*, Philadelphie, 1986. – CUGUSI (P.), « L'epistolografia : modelli e tipologie di

comunicazione », dans CAVALLO (C.), FEDELI (P.) et GIARDINA (A.) (éd.), *Lo spazio letterario di Roma antica II*, Rome, 1989, p. 379-419.

3. LA LETTRE DANS LE CHRISTIANISME

Bibliographie

BURINI (C.), ASDRUBALLI PENTITI (G.), SPADONI CERRONI (M. C.) et SILLITTI (F.), *Epistolari cristiani (secc. I-V) : repertorio bibliografico*, 3 vol., Rome, 1990.

Articles de dictionnaires

LECLERCQ (H.), « Lettres chrétiennes », dans DACL 8/2, 1929, p. 2683-2685. – KLAUSER (Th.), « Festankündigung », dans RAC 7, 1969, p. 767-785.

Études particulières

JORDAN (H.), *Geschichte des alichristlichen Literatur*, Leipzig 1911, p. 128-172. – GHEDINI (G.), *Lettere cristiane dai papiri greci dell II e IV secolo*, Milan, 1923. – GORCE (D.), *Les Voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV et V siècles*, Paris, 1925. – HARNACK (A. von), *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen*, Leipzig, 1926. – BASTIAENSEN (A. A. R.), *Le Cérémonial épistolaire des chrétiens latins. Origine et premiers développements* = GLCP 2/1, 1964. – ANDRESEN (C.), « Zum Formular frühchristlicher Gemeindebriefe », dans ZNW 56, 1965, p. 233-259. – NALDINI (M.), *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Florence, 1968.

4. LA THÉORIE ANTIQUE DE LA LETTRE

Exposé général

MALHERBE (J.), *Ancient Epistolography Theorists*, Atlanta/GA, 1988.

V. NOVATIEN

Éditions

Opera omnia : DIERCKS (G. F.) = CChr.SI 4, 1942.

Articles de dictionnaires

DESIMONE (R. J.), dans DSp 11, 1982, p. 479-463. – VOGT (H. J.), dans EEC, p. 654. – VOGT (H. J.), dans DECA II, p. 1777-1779. – DESIMONE (R. J.), « Novatien. Schisme des », dans DECA II, p. 1775-1781.

Études particulières

ALES (A. d'), *Novatien. Étude sur la théorie romaine au milieu du III^e siècle* = ETH, 1924. – VOGT (H.), *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonder kirche* = Theoph. 20, 1968. – GÜLZOW (H.), *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinde in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius* = BHTh 48, 1975. – MATTEI (P.), « L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites », dans REAug 38, 1992, p. 235-259.

*De trinitate***Éditions**

WEYER (H.) = *Test.* 2, 1962 [texte, trad. allemande et commentaire]. – LOI (V.) = *CPS* 2, 1975 [texte, trad. italienne et commentaire].

Exposés généraux

DESIMONE (R. J.), *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine* = *SEAug* 4, 1970. – DESIMONE (R. J.), « Again the Kenosis of *Phil.* 2, 6-11 : Novatian, *Trin.* 22 », dans *Aug.* 32, 1992, p. 91-104.

VI. LACTANCE

Bibliographie

KETTERN (B.), dans *BBKL* 4, 1992, p. 952-965.

Éditions

Opera omnia : BRANDT (S.) = *CSEL* 19, 27, 1890-1893. – *De ira Dei*, dans KRAFT (H.) et WLOSOK (A.) = *TzF* 4, 1974 [texte, trad. allemande et commentaire]. – INGREMEAU (Ch.) = *SC* 389, 1982 [texte, trad. française et commentaire]. – *De opificio Dei*, dans PERRIN (M.) = *SC* 213-214, 1974 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

De la mort des persécuteurs, dans MOREAU (J.) = *SC* 39, 1954. – *La colère de Dieu*, dans INGREMEAU (Ch.) = *SC* 289, 1982. – *L'ouvrage de Dieu créateur*, dans PERRIN (M.) = *SC* 213-214, 1974.

Traduction allemande

HARTL (A.), *BKV* 36, 1919 [*De mortibus persecutorum, De ira Dei, Epitome, De opificio Dei*].

Dictionnaires - articles

LAMIRANDE (É.), dans *DSp* 9, 1976, p. 48-59. – WLOSOK (W.), dans *HLL* 5, 1989, p. 375-404. – MCHUGH (M. P.), dans *EEC*, p. 524 et suiv. – WLOSOK (A.), dans *TRE* 20, 1990, p. 370-374. – LOI (V.), dans *DECA* II, p. 1397-1399.

Collectif

FONTAINE (J.) et PERRIN (M.) (éd.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles* = *ThH* 48, 1978.

Études particulières

WLOSOK (A.), *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung* = *AHAW.PH* 1960/1962. – LOI (V.), *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno* = *BThS.F* 5, 1970. – PERRIN (M.), *L'Homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance 250-325* = *ThH* 59 1981. – MONAT (P.), *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, 2 vol., Paris, 1982.

*De divinae institutiones et leur Epitome***Éditions**

Divinae institutiones, dans MONAT (P.) = *SC* 204-205, 326, 337, 377, 1973-1992 [I, II, IV, V - texte, trad. française et commentaire]. – *Epitome*, dans PERRIN (M.) = *SC* 335, 1987 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Institutiones divinae, dans MONAT (P.) = *SC* 204-205, 326, 337, 377, 1973-1992. – *Épitomé des Institutions divines*, dans PERRIN (M.) = *SC* 335, 1987.

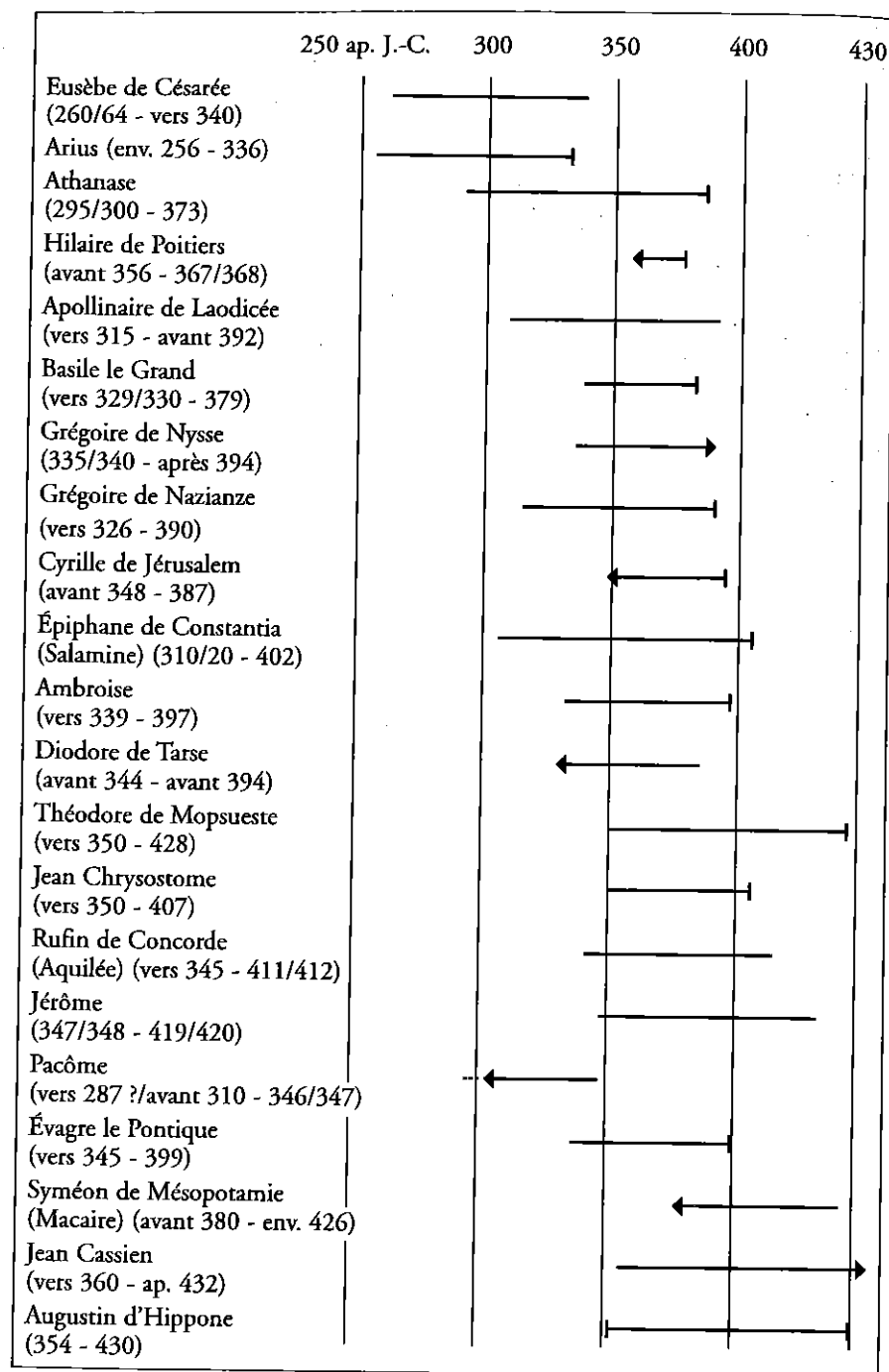
Exposés généraux

NICHOLSON (O.), « Flight from Persecution as Imitation of Christ : Lactantius' *Divine Institutes* IV, 18, 1-2 », dans *JThS NS* 40, 1989, p. 48-65. – LO CICERO (C.), « Una "citazione" di Seneca in Lattanzio e l'epilogo del V libro delle *Divinae Institutiones* », dans *Orph.* 12, 1991, p. 378-410.

TROISIÈME PARTIE

LA LITTÉRATURE
AU TEMPS DE L'ESSOR
DE L'ÉGLISE IMPÉRIALE

(du début du IV^e siècle
jusque vers 430)



Ce que l'on appelle le « tournant constantinien » (313) ouvre incontestablement une ère nouvelle pour l'Église chrétienne et pour sa littérature. Elle peut maintenant se déployer librement, en toute sécurité, et elle s'intégrera de plus en plus dans l'État romain et sa culture, assumant une fonction de soutien. Avec l'afflux d'un nombre croissant de gens vers elle, non seulement les tâches et l'influence de l'Église s'accroissent, mais elle accueille aussi de plus en plus de personnes cultivées, et les communautés et les sièges épiscopaux se multiplient. Les auteurs de cette période de la littérature patristique sont, pour la plupart, des évêques cultivés dont les écrits répondent aux attentes théologiques, pastorales et spirituelles de leur temps. Aucun autre siècle n'a vu naître tant d'œuvres aussi importantes pour la patristique que ces IV^e et V^e siècles. Aussi qualifie-t-on volontiers cette époque d'« apogée », ou d'« âge d'or » de la patristique. Mais cette terminologie repose sur le schéma traditionnel, « ascension – apogée – décadence », qui applique à la littérature des catégories à forte charge idéologique, alors qu'elle devrait se référer à des critères de jugement qui lui seraient propres. Ce qui caractérise spécifiquement la littérature du IV^e siècle et du début du V^e siècle, c'est que non seulement elle reflète les innombrables facettes de la vie ecclésiale dans son évolution, de l'édit de tolérance (313) à l'Église d'État (396), mais qu'elle est modelée par cette histoire. C'est pourquoi, dans toutes ses formes d'une grande richesse, elle est « la littérature de l'Église impériale au temps de son essor ».

Parce que originellement la patrologie s'intéressait tout particulièrement à l'histoire des dogmes, on assigne traditionnellement comme limites à cette période les conciles de Nicée (325) et de Chalcédoine (451). Les historiens s'accordent aussi très généralement à reconnaître des ruptures dans maints domaines dans la première moitié du V^e siècle, ce qui permet d'y distinguer deux périodes. Mais là encore, si l'on tient à distinguer

différentes périodes dans l'histoire de la littérature, les critères devraient être cherchés dans l'évolution de la littérature elle-même. En ce sens, même dans une perspective d'histoire des dogmes, ce n'est pas le concile de Chalcédoine (451), mais l'année 430 qui paraît marquer la césure, et ce pour plusieurs raisons.

1. La prise de Rome par les Wisigoths d'Alaric I^{er} (410) marque le début de la rupture de l'unité politique entre Orient et Occident. Jusqu'en 476 un empereur d'Occident continue bien à régner nominalement, et maintes structures de l'empire, comme le sénat romain, par exemple, perdurent jusqu'au VI^e siècle, mais la transformation radicale de l'Occident sous des souverains « barbares », débute inexorablement à cette époque et la littérature elle-même commence aussi à se situer pratiquement, historiquement et théologiquement par rapport à cette réalité, à commencer par le traité *De civitate Dei* d'Augustin.

2. Au plus tard avec la mort d'Augustin se brise également l'unité linguistique, et donc culturelle et littéraire, de l'Empire romain. Augustin avait encore une connaissance élémentaire du grec, même s'il ne le pratiquait pas couramment, mais, après lui, la littérature grecque n'était plus lue en Occident qu'en traduction latine.

3. Le concile de Chalcédoine ne met pas fin à une période de l'histoire de la théologie et de la littérature, mais il en représente l'apogée, avec les séquelles douloureuses qu'implique sa réception, et qui perdureront plusieurs siècles durant. À mon sens, c'est la controverse autour de Nestorius, qui commence en 428, qui doit être considérée comme marquant le point de départ de la nouvelle période, dans une perspective d'histoire des dogmes.

Sans pouvoir donc fixer une année précise, on peut considérer que l'année de la mort d'Augustin (430) représente le début de la nouvelle période, parce que, d'un côté, il représente certes l'apogée de la littérature de l'Église impériale, mais que, d'un autre côté, dans sa vie et son activité se dessinent déjà les temps nouveaux, en fonction des critères évoqués ci-dessus : *De civitate Dei*, conquête de l'Afrique du Nord par les Vandales, connaissance des langues, problème de la christologie « prénestorienne » de Leporius, invitation au concile d'Éphèse (431).

C'est en cette période, qui s'étend du début du IV^e siècle à l'année 430, que sont rédigées la plupart des œuvres de la littérature patristique à propos de toutes les manifestations de la vie de l'Église :

- la compréhension de l'Écriture sainte comme fondement de la foi ;
- la justification et l'élucidation philosophiques de la foi ;
- la poursuite du travail théologique et l'élaboration des dogmes fondamentaux, en débat avec les doctrines hétérodoxes et un État devenu chrétien qui nécessitait également une nouvelle compréhension de l'Église ;

– l'historiographie sur l'horizon d'un « royaume de Dieu » déjà inauguré ;

– la théologie des sacrements et la pratique liturgique : catéchèse baptismale, liturgie eucharistique, pénitence, mariage, y compris textes liturgiques et poésie chrétienne ;

– la vie spirituelle/piété, les ministères ecclésiastiques et le monachisme/ascèse ;

– la conduite juste (éthique/morale) dans la vie quotidienne, y compris une législation chrétienne ;

– la prédication, qui englobe tous les thèmes et tous les domaines cités.

La difficulté d'une présentation historique d'ensemble de cette littérature réside non seulement dans son abondance et dans sa diversité, mais aussi dans le fait qu'aucun Père de l'Église ne peut plus être classé objectivement dans une seule catégorie. Ainsi, si la présentation se veut strictement chronologique, elle rompt la continuité interne ; si elle souligne la continuité intérieure du contenu, en procédant par coupes longitudinales, c'est l'évolution historique de l'ensemble qui est perdue de vue. Classer les auteurs en fonction du seul point de vue de l'histoire des dogmes, ou en fonction de leur région d'origine, ne saurait suffire. La présentation qui suit vient du fait qu'à partir du IV^e siècle la littérature chrétienne permet de distinguer trois grands domaines :

1. La **théologie**, et spécialement la dogmatique, qui a déterminé également les grandes controverses au sein de l'Église, controverses qui, parce qu'elles engagent la manière de comprendre le rapport de l'Église et de l'État romain, deviennent aussi des controverses politiques.

2. La **pastorale**, qui englobait toutes les manifestations pratiques de la vie de l'Église : la mission, la conversion, l'enseignement, la prédication, la liturgie, les sacrements, l'assistance sociale, etc.

3. Les **forces monastiques et ascétiques**, qui s'intègrent pour une part dans la vie communautaire, tout en s'en retirant en tant qu'éléments d'une forme de vie chrétienne autonome.

Ces domaines nous serviront de principe de classification fondamental, auquel nous rapporterons chronologiquement les personnes et les écrits. Il ne faudra pas perdre de vue qu'ils sont toujours présents simultanément chez chacun des auteurs étudiés : classer ces auteurs dans l'une ou l'autre catégorie permet de souligner ce qu'il y a de plus important chez eux, mais les englobe également dans la continuité interne nécessaire à une vue d'ensemble. Augustin échappe peut-être à une telle classification : il résume à lui seul son temps dont il reprend à son compte tous les mouvements ecclésiastiques et théologiques, les encourageant et leur montrant la direction à suivre. Aussi demande-t-il qu'un chapitre lui soit consacré.

INTRODUCTION

Caractéristiques principales de l'histoire du IV^e siècle

Les arrière-plans politiques, ecclésiastiques et théologiques sont importants pour comprendre la littérature chrétienne du IV^e siècle. Ils sont si divers et complexes qu'une vue d'ensemble structurante de l'histoire de ce siècle s'impose avant de présenter la littérature de cette période. Notre analyse choisira, ordonnera et appréciera les données en fonction de trois points de vue : la politique étatique ; les événements concernant l'Église et sa politique ; les questions théologiques. Les mêmes données historiques, inséparablement liées, sont considérées ainsi selon trois points de vue différents, de manière à faire apparaître les structures et lignes de force indispensables pour la compréhension. Leur somme devrait aboutir à une image aussi proche que possible de la réalité historique.

I. HISTOIRE POLITIQUE

INTRODUCTION

L'IDÉE D'UN EMPIRE SACRÉ

Parler de politique dans le contexte de l'histoire de l'Église et de la théologie du IV^e siècle revient à parler presque exclusivement de la politique des empereurs romains. Elle s'étend du premier empereur et souverain unique, Constantin le Grand (306/324-337), au dernier empereur régnant seul sur tout l'empire, Théodose le Grand (379/388-395). Ces deux empereurs marquent non seulement les limites du développement de l'empire au IV^e siècle, mais renvoient aussi à ses problèmes fondamentaux. L'idée de l'Empire romain était unitaire. Un empire, un empereur, un

Dieu ou les mêmes dieux dans tout l'État : c'est dans la personne de l'empereur que se manifestait l'idée dynastique et sacrée de l'empire. Il était non seulement le maître suprême, le garant de l'unité et celui qui accroissait la prospérité de l'empire, mais aussi son grand-prêtre, voire Dieu, en qui s'incarnaient les dieux de l'empire, garants de l'unité et de la prospérité de l'État. L'extension de l'empire et la pression croissante des peuples germaniques, slaves, goths et orientaux sur ses frontières avaient cependant contraint Dioclétien, en 285, à instituer la « tétrarchie ». Elle ne reniait pas l'idée unitaire de l'Empire romain – le *senior Augustus* continuait à l'incarner – mais elle portait en germe la partition de l'empire et les luttes pour le pouvoir entre empereurs. C'est déjà le cas avec Maximien, le coempereur de Dioclétien, qui, après s'être désisté, en 305, conformément aux dispositions de la tétrarchie, se fera encore deux fois proclamer empereur (308 et 310). Après Dioclétien, la tétrarchie ne fonctionnera plus du tout selon son projet initial. Certes, seul Constantin (324-337), Constance II (353-361) et Julien (388-395) régneront seuls sur l'empire, mais le reste du temps, il y aura toujours des coempereurs légitimes ou illégitimes (« usurpateurs »). Quand il s'agissait de généraux énergiques comme Licinius, Constant ou Julien, qui avaient été investis pour assurer la sécurité des vastes frontières de l'empire, cette situation générait en elle-même la menace de guerres civiles. Quand il s'agissait d'enfants, comme Gratien et Valentinien II, qui étaient nommés prématurément corégentes pour assurer la succession dynastique, les menaces extérieures et le danger d'usurpation ne faisaient que croître. C'est seulement sous les frères Valentinien I^{er} et Valens, ainsi que sous Théodose, que l'on assiste à une entente pacifique reposant sur des liens familiaux et le respect mutuel.

Tous ces empereurs régnant ensemble, parallèlement ou s'opposant les uns aux autres, seraient sans grande importance pour l'histoire de l'Église et de la théologie au IV^e siècle si la religion n'avait pas été inséparable, dans l'esprit des Romains, de l'empire et de l'empereur. Les dieux, qui avaient fait la grandeur de Rome, en étaient les garants et les protecteurs. La réussite politique de l'empereur, ses succès militaires et la prospérité de l'empire témoignaient de leur intervention, réponse à la juste vénération des hommes. En se convertissant au christianisme, en 312, l'empereur Constantin reniait, certes, les anciens dieux de l'empire, mais non pas l'idée d'empire en elle-même. Le Dieu chrétien avait purement et simplement pris la place des anciens dieux. Dans la bataille qui opposa Constantin à Maxence, au pont Milvius, près de Rome, ce Dieu s'était avéré le plus puissant et donc le Dieu véritable, seul capable de garantir l'existence et la prospérité de l'empire. En tant qu'empereur, Constantin était le mandataire de ce Dieu garant de l'unité politique sacrée de

l'empire, tout comme les empereurs qui l'avaient précédé avaient été les mandataires des anciens dieux. Aussi Eusèbe l'appelle-t-il « κοινὸς ἐπίσκοπος » (*Vita Constantini* I, 44, 2) et lui-même s'appelle « ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός » (*Vita Constantini* IV, 24). Ce titre correspond à l'ancien titre de *pontifex maximus*, que les empereurs chrétiens eux-mêmes continueront à porter jusqu'à Théodose, même s'il n'impliquait pas de fonction sacerdotale dans l'Église chrétienne. Mais l'idée d'un empereur sacré autorisait et obligeait le souverain à se préoccuper de la prospérité politique tout autant que religieuse de son peuple.

C'est pourquoi les empereurs chrétiens se comportèrent aussi en chefs de l'Église, convoquant des conciles, encourageant, approuvant ou désapprouvant leurs décisions, approuvant les choix d'évêques ou les destituant, allant jusqu'à définir la foi authentique et obligatoire après consultation de synodes ou de théologiens, jusqu'à ce que Théodose en fasse même une loi impériale, en 381. Il ne s'agissait pas seulement de mettre fin à une rébellion ouverte – des donatistes aux priscilliens en passant par les ariens et les nicéens – comme il y en eut tant au IV^e siècle, mais de faire passer dans la réalité l'idée impériale, qui ne pouvait accepter qu'un seul culte officiel de l'État, et de veiller au bien de l'État, dont il fallait restaurer et préserver la rectitude et l'unité. D'autres religions et confessions pouvaient simplement être tolérées, dans la mesure où elles ne mettaient pas en cause le bien de l'État.

Cette idée générale de l'empire et l'objectif fondamental de son unité et de sa prospérité pouvaient trouver des formes d'expression concrètes très différentes, et ce fut effectivement le cas au IV^e siècle – non seulement dans le cas du passage du paganisme au christianisme sous l'empereur Constantin et du passage inverse sous Julien l'Apostat, mais aussi au sein de différentes confessions chrétiennes. Cela ne dépendait pas tellement des croyances personnelles de l'empereur – il n'était pas question, pour les empereurs du IV^e siècle, d'une fidélité « dogmatique » à des doctrines de foi sans prise en compte de leur résultat pratique – mais relevait de l'opportunité politique. Le résultat politique témoignait en effet de la faveur des dieux et donc de la justesse de la conviction de foi. La politique religieuse de l'empereur faisait donc partie de sa politique du pouvoir et il pouvait utiliser sans hésiter l'Église et la foi comme instruments de la lutte pour le pouvoir. Si l'on considère la politique impériale et la politique religieuse sous cet angle, les comportements des empereurs, qui apparaissent souvent déconcertants, voire contradictoires, s'avèrent politiquement logiques.

Empereurs romains au IV^e siècle
(Les « Usurpateurs » sont en italiques)

	Occident		Orient	
	Auguste	César	Auguste	César
Dio-cèses	Italie, Rhétie, Afrique	Gaule, Bretagne (Angleterre), Espagne	Thrace, Asie Mineure, Syrie, Égypte, Libye	Illyricum, Grèce, Dalmatie, Pannonie
Sièges	Milan, Aquilée	Trèves, York	Nicomédie	Sirmium, Thessalonique
305	Abdication de Dioclétien, fin de la 1 ^{re} tétrarchie - 2 ^e tétrarchie			
	Constance Chlore († 306) (père de Constance)	Sévère	Galère († 311)	Maximin Daïa († 313)
306	Sévère († 307)	Constantin		
306	<i>Maxence</i> († 312)			
307	Constantin			
308	Licinius	Constantin		
311			Licinius († 325)	
312	Constantin			
313				Licinius († 325)
324	Constantin I ^{er} le Grand, seul maître de l'empire († 337)			
337	Constant (César) : Italie, Afrique, Pannonie, Dalmatie (Auguste)	Constantin II († 340) (Auguste)	Flavius Dalmatius (César) : Thrace et Constantinople († 337)	Constance II : Orient et Égypte (Auguste)
9.9.337 338			Partage entre Constant (ouest de l'Illyricum) et Constance II (est de l'Illyricum et Thrace)	
340	Constant, seul maître de l'empire d'Occident († 350)			
350	<i>Magnence</i> († 353)			
353	Constance II, seul maître de l'empire († 361)			
355	Julien (César) (Auguste)			
360	Julien l'Apostat, seul maître de l'empire († 363)			
361	Jovien, seul maître de l'empire († 364)			
363	Valentinien († 375) et son plus jeune frère Gratien, fils aîné de Valentinien 2 augustes en Occident		Valens († 378)	
364				
367	Valentinien II (2 ^e fils) († 392)	Gratien († 383)		
375				
379			Théodose	
383		<i>Maxime</i> († 388)		
388	Théodose le Grand, seul maître de l'empire († 395)			

1. CONSTANTIN LE GRAND (306/324-337)

Dans sa lutte pour le pouvoir avec Maxence, en 312, Constantin changea de Dieu et son succès lui donna raison – il en fut de même contre Licinius, en 324. Après avoir conquis le pouvoir sans partage, le premier objectif de Constantin devait être de protéger l'empire unifié sous l'autorité d'un unique souverain, avec la faveur du Dieu unique et de son Église, contre les ennemis extérieurs, et d'assurer l'unité et la prospérité intérieures. Dans cette perspective la rébellion d'Arius, qui menaçait cette unité sacrée de l'empire, ne l'en frappa que plus douloureusement. Quand il fut obligé de reconnaître qu'il ne s'agissait pas d'une dispute « philosophique » entre écoles théologiques différentes, mais d'une scission de l'Église et donc d'une scission dans l'État, il décida d'intervenir lui-même pour régler le conflit. Il convoqua le concile de Nicée (325), le présida et proposa peut-être lui-même la solution de la question théologique de la divinité du Christ en faisant appel au concept d'ὁμοούσιος. Le concile s'acheva sur un accord presque unanime des évêques dans l'acceptation de ce symbole, et l'empereur bannit les trois récalcitrants.

Voilà qui aurait pu mettre fin au conflit et, dans l'esprit de Constantin, cette décision aurait dû y mettre fin. Mais le conflit ne s'apaisant pas, Constantin se donna pour objectif premier, non pas d'imposer strictement les décisions de Nicée – les efforts en ce sens attisaient précisément les troubles – mais, pour répondre à l'idéal du culte impérial unitaire et à la nécessité politique de l'unité intérieure de l'empire, il chercha à rétablir la paix dans l'Église et dans l'empire. Nous ne savons pas avec certitude si dès 327 un postsynode s'est réuni à Nicée pour réhabiliter Arius. À la longue, les extrémistes des deux partis allaient en tout cas à l'encontre des objectifs de l'empereur. Aussi, après une nouvelle tentative (avortée) de répression contre Arius (333), Eustathe d'Antioche (330), Athanase d'Alexandrie (335) et Marcel d'Ancyre (336) furent-ils condamnés à l'exil. Les personnalités qui allaient dans le sens de l'empereur et encourageaient ses efforts en vue de la paix étaient des hommes comme Eusèbe de Césarée et Eusèbe de Nicomédie, qui adoptaient une position politique et théologique conciliatrice. Aussi la réconciliation d'Arius – œuvre d'un synode tenu à Jérusalem, en 335 – après qu'il eut présenté une confession de foi apparemment acceptable, conciliatrice, est-elle la conséquence logique de la politique d'unification de Constantin. L'appel de l'empereur, personnellement présent au synode, aux Églises d'Alexandrie et d'Égypte, pour leur demander de mettre fin à la scission, révèle clairement ses intentions fondamentales.

Constantin meurt le 22 mai 337, sans avoir réglé le conflit arien. La moitié occidentale de l'empire, où Athanase avait été exilé et où l'avait rejoint Marcel, s'était dans l'ensemble ralliée à Nicée, tandis que la partie orientale avait plutôt rejoint l'arianisme ou avait choisi une voie moyenne entre les deux extrêmes.

2. LES FILS DE CONSTANTIN (337-361)

A. Le gouvernement commun (337-353)

Constantin légua l'empire à ses trois fils, Constantin II, Constance II et Constant I^{er}, ainsi qu'à son neveu Flavius Dalmatius : quatre empereurs égaux en droit, chacun dans son secteur propre. Il avait de la sorte mis en place une constellation qui devait presque nécessairement conduire à la lutte pour la suprématie. Et c'est ce qui arriva. Flavius Dalmatius fut destitué dès 337, et en mourut avec la plupart des membres de sa famille. Constance et Constant se partagèrent son territoire, sans rien laisser à Constantin II. Le 9 septembre 337, ils prennent tous les trois le titre d'*Augustus*. Quelques années plus tard (340), Constantin II trouve également la mort dans le conflit avec Constant I^{er}, si bien qu'il ne reste plus que deux empereurs : Constant I^{er} dans la partie occidentale de l'empire, Constance II dans la partie orientale. Mais ils continuèrent eux aussi à se poser en rivaux et jetèrent également la politique religieuse dans la balance. Constant s'en tint au nicénisme occidental, Constance II à l'arianisme (modéré).

Mais aucun des deux ne réussit à l'emporter franchement sur son rival, si bien que la situation de l'Église resta, elle aussi, en suspens. Du fait de l'usurpation de l'empire d'Occident par Magnence et de l'assassinat de l'empereur Constant I^{er} (350), la balance pencha finalement du côté de Constance. Il est vrai que Magnence, bien que païen, favorisa aussi l'Église occidentale nicéenne, mais la fortune des batailles ne lui sourit pas. Constance remporta les deux batailles décisives en 351 et 353 : l'empire était à nouveau aux mains d'un seul. Pour Constance, sa foi en Dieu était déterminante dans la victoire, ainsi qu'en témoigne le récit qui rapporte qu'il ne prit pas part à la bataille, mais passa ce temps à prier dans une chapelle.

B. Constance II, souverain unique (353-361)

La réaction antinichéenne ne se fit pas attendre. Plus exactement, l'empereur chercha à affermir l'unité politique de l'empire dans le sens de l'idée

impériale par une confession de foi unique : tous ceux qui s'opposaient à cet objectif ou qui risquaient de le compromettre devaient disparaître. Les synodes d'Arles (353) et de Milan (355) condamnent Athanase, parce qu'il refuse tout compromis et peut-être aussi à cause de ses relations – haute trahison aux yeux de Constance – avec Magnence et ses partisans, Lucifer de Cagliari, Hilaire de Poitiers, Ossius de Cordoue et Liberius de Rome. L'empereur ne recule pas non plus devant une intervention militaire pour imposer ses objectifs à Alexandrie (356), pour chasser Athanase de son siège épiscopal et le remplacer par le Cappadocien arien, Georges.

La première tentative d'union, au synode de Sirmium (357), en passant totalement sous silence les concepts d'*ὁμοούσιος* et d'*ὁμοιούσιος*, et donc en niant pratiquement le problème, échoua. Le double synode de Rimini et de Séleucie, deux ans plus tard, n'aboutit ni d'un côté ni de l'autre au résultat escompté par l'empereur. Mais parce qu'il est décidé maintenant à faire l'unité, fût-ce en recourant à la force, il contraint, à Nikê (Thrace), les délégations des deux parties du synode à signer une formule homéenne, dans le sens de Sirmium, ce que confirme un synode de Constantinople, en 360. Un synode tenu à Paris (360/361) interprétera l'*ὁμοούσιος* de Nicée dans le sens d'une *similitudo*, donc d'une *ὁμοίωσις*.

Abstraction faite des restes de l'opposition opiniâtre autour d'Athanase, l'unité de la foi aurait donc pu être rétablie une deuxième fois, après Constantin, par l'intervention de l'empereur, même si cela l'avait été cette fois-ci dans la ligne d'un compromis homéen, si Constance n'était pas mort le 3 novembre 361, lors d'une expédition en Perse.

3. JULIEN L'APOSTAT (361-363) et JOVIEN (363-364)

Avec l'empereur Julien qui, immédiatement après son accès au pouvoir, se réclame ouvertement des anciens dieux – d'où le surnom d'« Apostat » que lui ont donné les chrétiens –, nous assistons à une dernière, brève renaissance de l'ancienne croyance dans les dieux. Sur ces fondements renouvelés, Julien voulait assurer la sécurité de l'*Imperium romanum* menacé de toutes parts. Il chercha, dès lors, à réduire l'importance des Églises chrétiennes – quelle que soit leur doctrine – et à renforcer l'ancien culte furtivement affaibli ou ouvertement combattu par les empereurs chrétiens qui l'avaient précédé. Il en revenait simplement aux anciens dieux. L'idée impériale sous-jacente n'avait pas changé, pas plus que ses objectifs. Le christianisme lui importait peu et il le tolérait dans la mesure où il ne portait pas atteinte au bien de l'État. C'est pourquoi il révoqua les bannissements décrétés par Constance pour des raisons chrétiennes,

par désintérêt et non pas par faveur. Mais il ne songeait pas non plus à rétablir les évêques revenus d'exil dans leurs fonctions ou à reconduire les privilèges accordés à l'Église. Le christianisme était voué à l'insignifiance, sans intérêt pour l'État, ne fût-ce qu'en raison de son éclatement. C'est seulement quand les controverses entre groupes opposés dans l'Église conduisaient à des troubles publics que l'État intervenait, au nom de la raison d'État, sans se soucier de l'appartenance à tel ou tel parti. Le nouveau bannissement d'Athanase, le 24 octobre 362, pourrait donc être dû aux troubles qu'il suscita dans la ville plutôt qu'au succès de sa politique religieuse au synode qui s'est tenu à Alexandrie.

La réaction païenne de Julien († 26 juin 363), mais aussi la période catholique de son successeur, Jovien († 17 février 364), qui reconduisit tous les privilèges accordés à l'Église et rappela d'exil Athanase, furent éphémères, à l'image de la brièveté des règnes de ces deux empereurs.

4. VALENTINNIEN (364-375) ET VALENS (364-378)

La division confessionnelle de l'empire se poursuit sous les frères Valentinien et Valens. Valens suivit la ligne homéenne de Constance et mit tout en œuvre pour assurer la victoire de cette confession, notamment en installant des évêques qui la représentaient, mais aussi par pressions et menaces directes. Tandis que la vie d'Athanase touche à sa fin à Alexandrie († 373), se constitue à partir de 370 un nouveau centre de résistance nicéenne en Cappadoce, sous la conduite du métropolite Basile de Césarée. Non seulement il s'oppose directement à l'empereur (372), mais il entend aussi imposer sa ligne sur son territoire par la nomination de frères et d'amis. Son frère Grégoire est nommé évêque de Nysse en 371, leur plus jeune frère, Pierre, est nommé évêque de Sébaste en 371 ; Grégoire, son camarade d'études, devient évêque de Sasime, en 372, puis évêque de Nazianze en 374 ; Amphiloque devient évêque d'Iconium, en 373/374.

Sous Valentinien, l'Occident resta tranquille et nicéen jusqu'aux démêlés, à Rome, entre l'évêque Damase et le diacre Ursinus, qui prendront l'allure d'une guerre civile. Il en alla de même sous son fils aîné Gratien qui régna comme coempereur avec son père à partir de 367 et qui, après la mort de ce dernier (375), régna sur la Gaule, les îles Britanniques et l'Espagne. L'autre partie de l'empire occidental (selon la partition de Dioclétien : Italie, Rhétie, Afrique) promut empereur le deuxième fils de Valentinien, Valentinien II, qui, avec sa mère Justine, se déclara arien. Ce fut l'origine des célèbres conflits qui opposèrent Ambroise, l'évêque de Milan (374-397), nicéen intransigeant, qui était déjà intervenu activement et efficacement contre les ariens sous Gratien, et la cour impériale arienne

de Milan. Ambroise se refusa vigoureusement, à deux reprises, en 385/386, à abandonner une église aux ariens et il l'emporta. En 387, Valentinien fuit devant l'usurpateur Maxime, qui soutient les nicéens, et se réfugia auprès de Théodose, en Orient, sous l'influence de qui il se convertit au christianisme orthodoxe. Il fut le dernier empereur romain à soutenir l'arianisme.

5. THÉODOSE LE GRAND (379/388-395)

La confession de Nicée avait déjà remporté la victoire le 19 janvier 379 avec l'accession au pouvoir de l'empereur Théodose en Orient, après la mort de l'empereur Valens lors de la défaite d'Andrinople contre les Wisigoths. Théodose était originaire d'Espagne ; on lui avait enseigné la confession de Nicée, et il se prononcera en ce sens peu après son accession au pouvoir. Sa foi personnelle n'est sans doute pas son unique motivation : il a conscience de donner ainsi à l'empire une confession de foi unitaire, dans le sens de l'idée romaine. Dès le 3 août 379, il décrète que la confession de Nicée est la seule recevable et, le 27 février 380, il en appelle solennellement à tout l'empire pour qu'il confesse la foi chrétienne, telle que lui-même l'avait apprise à Rome et à Alexandrie. Lors de l'entrée de l'empereur à Constantinople, le 24 novembre 380, les décisions fondamentales relatives à la politique religieuse étaient déjà prises. Il remplaça immédiatement le patriarche arien Démophile par Grégoire de Nazianze puis, Grégoire ne se sentant pas à la hauteur de la tâche, par le sénateur Nectaire. Dans le même temps, le deuxième concile œcuménique convoqué à Constantinople par Théodose abordait les questions en suspens relatives au néoarianisme d'Aétius et d'Eunome, à l'apollinarisme, mais aussi aux pneumatomaques et aux macédoniens : il précisa le concile de Nicée quant à la divinité du Saint-Esprit à qui il faisait toute sa place.

Sa victoire sur l'usurpateur Maxime (388) permit à Théodose de réunir une dernière fois tout l'empire sous une autorité unique et, en 391, il en tira les conséquences pour la politique religieuse : il interdit l'ancien culte païen sous toutes ses formes. Le christianisme de la confession de Nicée devenait ainsi la religion officielle de l'État. Résultat : une destruction complète de tous les temples et de toutes les représentations des dieux, déjà engagée depuis 384. Même des édifices aussi célèbres que le Sérapéon d'Alexandrie ne furent pas épargnés : beaucoup de chrétiens eux-mêmes déplorèrent la destruction d'importantes œuvres d'art et de trésors culturels. Des institutions traditionnelles, liées au culte des dieux, furent également abolies, comme les Jeux olympiques, vieux de plusieurs siècles. La décision définitive à l'échelle de l'empire de Théodose en faveur du Dieu

chrétien trouva sa ratification politique dans sa victoire sur les usurpateurs païens Arbogast et Eugène, le 6 septembre 394, dans la vallée de la Rivière froide (l'actuelle Wippach). On voyait là un jugement de Dieu.

Mais sous Valentinien II et Théodose aussi, les relations entre l'empereur et l'Église se modifièrent profondément en Occident. Certes, on ne mettait pas en doute la vision sacrée de l'empereur et sa compétence en matière ecclésiastique, mais on commençait à considérer que les décisions de foi ne relevaient pas de son autorité. Auparavant des évêques s'étaient déjà opposés à des décisions impériales, s'en tenant indéfectiblement à leurs convictions de foi, mais jamais l'empereur n'avait plié devant eux. Cela se produit pour la première fois avec Ambroise de Milan, quand il s'oppose à Valentinien II, puis à Théodose lui-même (390), auquel il impose une pénitence publique après le massacre de Thessalonique : Théodose s'y soumet. Les jalons étaient ainsi posés en Occident pour une évolution allant dans le sens d'une Église qui s'émancipe par rapport à l'empereur et qui ira jusqu'à assumer elle-même les fonctions de celui-ci ; cette évolution se voit favorisée encore par l'évolution politique qui s'engage après la mort de Théodose (395), et qui conduira jusqu'à la fin de l'Empire romain d'Occident.

II. HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Pour comprendre la situation de l'Église au IV^e siècle, la meilleure approche est la présentation des quatre patriarchats de l'Église ancienne et des nombreux synodes qui se tiennent à cette époque, souvent plusieurs dans une année. En effet, si les empereurs contribuaient bien à déterminer la politique de l'Église, ils ne faisaient pas preuve, dans ce domaine, d'un pouvoir absolu, mais soumettaient toujours leurs choix à la légitimation d'une assemblée d'évêques, qu'ils provoquaient à l'occasion, en convoquant des synodes qu'ils présidaient et dont ils orientaient les décisions. Les quatre patriarchats – par ordre hiérarchique – de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche en étaient les points de cristallisation de fait, soit parce qu'ils étaient les lieux d'origine et les centres des controverses, soit parce qu'ils étaient le siège de l'autorité ecclésiastique et politique. Rome, il est vrai, jouait à cet égard un rôle relativement secondaire, dans la mesure où les controverses du IV^e siècle naissaient en Orient où elles étaient réglées pour l'essentiel, même si elles avaient aussi des répercussions dans l'Église occidentale.

LES PATRIARCHATS

A. Alexandrie

À Alexandrie, les débuts des controverses du IV^e siècle sont antérieurs au « tournant constantinien ». Le « schisme mélitien », qui précède l'arianisme à Alexandrie, et qui ne sera pas sans influence sur lui, procède de divergences théologiques et pastorales entre Pierre, le patriarche d'Alexandrie (300-311), et Méléce, l'évêque de Lycopolis, en Haute-Égypte. Alors que Pierre avait fui la persécution, comportement qu'il approuvait aussi chez d'autres évêques, Méléce, considérant ces sièges épiscopaux comme vacants, s'était permis d'y placer des candidats qui lui agréaient : Pierre l'excommunia ainsi que ses partisans.

Vers 318 Arius fit éclater la « controverse arienne » – peut-être pas sans l'intervention du parti mélitien. Alexandre, avec l'appui d'Athanase, son diacre, qui lui succédera sur le siège épiscopal, maintiendra sa position, tant à Alexandrie qu'au concile de Nicée. Arius fut d'abord condamné et excommunié par un synode alexandrin, puis à Antioche (324/325) et à Nicée (325).

Athanase (328-373) fut pendant quarante ans à la tête de la résistance antiarienne, nicéenne : il fut contraint par cinq fois de quitter son diocèse et quatre anti-évêques ariens occupèrent successivement son siège épiscopal. Après son retour définitif en 366, c'est à Basile de Césarée et aux Cappadociens qu'échut le rôle principal dans la résistance nicéenne – à partir de 370. Pierre II d'Alexandrie (378-380), le successeur d'Athanase, connu, lui aussi, l'exil sous l'empereur Valens mais, par la suite, les patriarches d'Alexandrie n'interviendront plus que dans la controverse autour de Jean Chrysostome (407) et dans les controverses dogmatiques autour de Nestorius et d'Eutychès, qui conduisirent aux conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451).

B. Antioche

D'Eustathe (324-vers 327) à Eudoxe (359)

Le deuxième théâtre des confrontations doctrinales du IV^e siècle fut presque inévitablement, dès le début, Antioche, l'autre grand patriarchat d'Orient. Le terme *ὁμοούσιος*, que reprendra Nicée, avait été condamné à Antioche dès 268, dans le cadre du procès de Paul de Samosate. Après sa condamnation à Alexandrie, Arius chercha un appui à Antioche, mais il fut condamné par un synode, présidé par Ossius de Cordoue (324/325),

il plaça aussi sur le siège épiscopal vacant Eustathe, qui jouera un rôle de premier plan au concile de Nicée (325). Les débuts de la réaction nicéenne lui valurent d'être déposé par un synode tenu à Antioche (328 ou 329), sous la présidence d'Eusèbe de Césarée lui-même. Jusqu'ici on pensait que les fautes qu'on lui avait reprochées étaient disciplinaires (immoralité, abus de pouvoir), mais, d'après les recherches de Hanson, il semble avoir été condamné pour sabellianisme. Le motif véritable de cette condamnation était pourtant qu'en tant que nicéen strict – comme Athanase et Marcel –, il faisait obstacle à la politique unitaire et pondérée de Constantin.

Ses successeurs étaient tous du parti eusébien, et Antioche fut à plusieurs reprises le siège de synodes décisifs, toujours fidèles à la voie théologique moyenne d'Eusèbe. Le synode de 344 déposa l'évêque Étienne d'Antioche, parce qu'il gênait des légats romains. Leontius (344-358), son successeur, était plus enclin à un arianisme radical et ordonna diacre Euzoios, le fondateur du néoarianisme ou nouvel arianisme. Son successeur Eudoxe, d'abord évêque de Germanicia en Syrie, se situa entièrement dans la ligne anhoméenne de ses prédécesseurs et accorda sa faveur à Euzoios et à son disciple Eunome, partisans de l'énoncé radical selon lequel le Fils était en tout dissimilaire du Père, qu'il n'était même pas réellement engendré par lui. Cette ligne arienne radicale s'opposait à ce point à la politique de conciliation homéenne de l'empereur Constantin qu'Eudoxe fut déposé après le synode d'Antioche de 358 qu'il avait convoqué. Il réussit cependant à regagner la faveur impériale en se convertissant à la position de l'empereur et d'Acace de Césarée lors des synodes de Séleucie (359) et de Constantinople (360). Il réussit même à occuper le siège épiscopal de la capitale, laissé vacant par la déposition de Macedonius, qu'il conserva jusqu'à sa mort (370), malgré certaines inimitiés, grâce à la faveur dont il jouissait auprès de l'empereur Valens, après la mort de Constantin.

Le schisme de Méléce

Pendant les quarante dernières années du IV^e siècle, Antioche resta divisée par le « schisme de Méléce » : il y avait à Antioche non seulement un évêque catholique et un évêque arien, mais aussi deux communautés chrétiennes concurrentes. Il est difficile de démêler les débuts du schisme, notamment du point de vue théologique. Acace, qui avait succédé à Eusèbe sur le siège de Césarée en 340 et qui continuait dans la ligne théologique homéenne d'Eusèbe et de l'empereur, avait proposé en 360 Méléce, parce qu'il partageait ses idées, comme successeur d'Eudoxe sur le siège d'Antioche. Mais peu après, dans un sermon tenu devant l'empereur, Méléce se révéla antiarien et homoiousien, ce qui lui valut d'être

déposé l'année même (360/361) par un synode tenu à Antioche. Il fut remplacé par Euzoios, l'ancien compagnon d'Arius, qui s'était rallié au parti homéen de l'empereur. À la mort de Constantin (361), Méléce (362) revint à Antioche pour réorganiser sa communauté. Mais cette même année, Lucifer de Calaris sacra évêque Paulin, qui était depuis 350 le chef de file du parti nicéen à Antioche. Il y avait donc trois évêques à Antioche : l'homéen Euzoios, l'antiarien (homoiousien) Méléce et Paulin, le nicéen strict. Mais Méléce se rapprocha de plus en plus du symbole de Nicée. Un synode convoqué et présidé par lui à Antioche, en 363, rassemblant des évêques homéens et homoiousiens, accepta l'ὁμοούσιος de Nicée, même si ce fut, selon une interprétation homoiousienne, à la façon du synode de Paris de 360/361, sous l'influence d'Hilaire. La plupart des évêques antiariens d'Orient reconnurent dès lors Méléce, notamment Basile le Grand, accusant Paulin de sabellianisme. En revanche, l'Égypte, à l'instigation d'Athanase, et l'Occident, sous la direction de Félix II, l'évêque de Rome, reconnurent exclusivement Paulin comme évêque catholique légitime de la ville. Athanase et le synode d'Alexandrie avaient déjà, dans leur célèbre *Tomus ad Antiochenes*, sommé Antioche de se rallier à la communauté paulinienne.

La politique arienne de l'empereur Valens envoya Méléce en exil à deux reprises (365 et 369), mais il put revenir à Antioche peu avant la mort de l'empereur (378). L'épreuve de l'exil avait encore accru son prestige, et un synode réunissant environ 150 évêques à Antioche (379) le reconnut comme chef de l'épiscopat oriental. Mais une tentative d'union avec Paulin avorta. Après la mort de Basile le Grand, le 1^{er} janvier, Méléce continua à se comporter comme le chef de l'épiscopat nicéen d'Orient et il présida le concile de Constantinople de 381, au cours duquel il mourut.

Bien qu'Euzoios, l'évêque arien d'Antioche, soit mort, et que Dorothee, qui lui succéda en 381, ait dû abdiquer suite aux lois antiariennes de l'empereur Théodose, Paulin ne réussit pas davantage, malgré l'appui massif de l'Occident, à se faire reconnaître comme le seul évêque légitime d'Antioche. Le successeur de Méléce fut Flavien (381-404), le maître de Jean Chrysostome, celui de Paulin († 383) fut Évagre (383-environ 394), que Paulin sacra sur son lit de mort. C'est seulement après la mort d'Évagre que sa communauté s'unit à celle de Flavien, mettant ainsi fin au schisme.

C. Constantinople

C'est évidemment le siège épiscopal de la capitale qui reflète le plus fidèlement la politique impériale du IV^e siècle : de la mort de Constantin (337) à l'avènement de l'empereur Théodose (379), les évêques de

Constantinople sont pratiquement tous ariens. Alexandre, le premier évêque de Constantinople (330), totalement fidèle à la *fides Nicaena* et qui – comme Athanase – s'était fermement opposé à la réconciliation d'Arius, en 335, sans être exilé pour autant, mourut peu après l'empereur Constantin, en 337. Son successeur, Paul, fut banni en 339 et remplacé par l'arien Eusèbe de Nicomédie.

À cette date Eusèbe avait déjà un long passé arien. Il avait été l'élève de Lucien d'Antioche, en qui Arius voyait également son maître (le groupe des élèves ariens de Lucien se nomma, ou on l'appella, les « *syllukianistes* »). D'abord évêque de Béryte (l'actuelle Beyrouth), il fut appelé peu avant 318 à Nicomédie, à la résidence impériale de Licinius, d'où il soutint Arius et entretenait une polémique épistolaire avec Alexandre d'Alexandrie. Bien qu'en 324 il ait réuni un synode en Bithynie en faveur d'Arius et que plus tard il se soit aussi fait le porte-parole des ariens, il signa à Nicée, en 325, la confession de foi et la condamnation d'Arius, ce que l'on peut sans doute interpréter comme un pur calcul de politique ecclésiastique. Certes, après le concile il n'en fut pas moins condamné à l'exil, mais à partir de l'après-synode de Nicée, en 327, leader de la réaction arienne, il réussit, en 329, à obtenir la destitution d'Eustathe d'Antioche, en 335 celle d'Athanase et en 336 celle de Marcel d'Ancyre. Il évinça ainsi les évêques porteurs de la *fides Nicaena*. Seules ses tentatives d'éviction du vieil évêque Alexandre de Constantinople afin d'occuper lui-même le siège épiscopal de la capitale échouèrent. C'est seulement sous Paul (339), le successeur d'Alexandre, qu'il y réussit, quand l'empereur Constance II lui-même prit nettement position pour les ariens, ne se contentant pas, comme Constantin, d'une politique de compromis entre nicéens et ariens. Constantin avait reçu le baptême sur son lit de mort des mains d'Eusèbe de Nicomédie, qui doit aussi son rayonnement, à partir de 339, à la mort d'Eusèbe de Césarée (339/340), le grand confident et conseiller de Constantin. Il résista à tous les efforts de Jules de Rome en vue de convoquer un nouveau synode œcuménique, qui ne put se réunir qu'après sa mort (341), à Sardique (343), à l'initiative de l'empereur Constant. Parmi ses actes, celui qui aura l'influence la plus durable sur l'avenir de l'Église fut la consécration épiscopale du Goth Wulfila (341), qui eut pour effet de faire adopter aux Goths la confession chrétienne arienne.

Dans les années qui suivirent, Paul et l'homoiouzien Macédonius occupèrent à tour de rôle, à plusieurs reprises, le siège épiscopal de Constantinople, en fonction de la situation politique. Macédonius souleva la question de la divinité du Saint-Esprit, que lui-même et ses partisans (macédoniens) récusaient (pneumatomaques), et qui jouera un rôle important chez les Cappadociens et au concile de Constantinople (381). De 360 à 370, le siège épiscopal de Constantinople fut occupé par Eudoxe,

un homoiouzien modéré transféré du siège d'Antioche, et, de 370 à 380, par Démophilos, qui, ne pouvant pas accepter la décision définitive en faveur de Nicée sous l'empereur Théodose, perdit son siège épiscopal. Théodose nomma Grégoire de Nazianze pour lui succéder, mais celui-ci ne tarda pas à démissionner, pendant le concile de Constantinople (381), parce qu'il ne se sentait pas de taille à assumer la responsabilité d'évêque de la capitale. Le choix de l'empereur tomba dès lors sur un sénateur du nom de Nectaire, qui était encore catéchumène. Le concile donna son assentiment et ce choix s'avéra particulièrement heureux. Nectaire occupa son poste sans problème particulier jusqu'à sa mort (397). Son successeur fut Jean Chrysostome (398-407).

D. Rome

Le siège épiscopal de Rome avait rang de premier patriarcat de l'Empire romain. Il ne participa cependant que de façon relativement peu importante aux controverses du IV^e siècle, d'une part, parce que, dogmatiques, elles concernaient surtout l'Orient où elles étaient nées, d'autre part, parce que tous les évêques de Rome suivaient la ligne de Nicée, comme d'ailleurs la plus grande partie de l'Occident, avec ses empereurs.

L'évêque Silvestre (314-335) envoya deux presbytres au concile de Nicée (325) et chargea peut-être aussi Ossius de Cordoue de défendre ses intérêts, mais ce fut sa seule participation à la controverse arienne. Ce n'est que son deuxième successeur, Jules (337-352), qui intervint énergiquement aux côtés d'Athanase contre les eusébiens. Un synode tenu à Rome (341) réhabilita Athanase et Marcel d'Ancyre et obtint de l'empereur Constant la convocation du concile de Sardique (343). L'évêque de Rome, Libère (352-366), se retrouva sous l'autorité de l'empereur homéen Constance II. Parce qu'il n'accédait pas à ses désirs, le souverain l'exila en Thrace, en 355, brisant ainsi sa résistance. L'archidiacre romain Felix, à l'instigation de Constance, se fit nommer antipape arien. En 358 Libère est autorisé à retourner à Sirmium d'abord, puis à Rome, et bien qu'il n'ait sans doute pas signé la « seconde formule de Sirmium » de 357, Athanase et Hilaire l'accusent de relâchement. En effet, il a au moins renoncé à opposer une résistance active. Au double synode de Rimini et de Séleucie (359) où l'empereur impose une union forcée, on ne tient aucun compte de Rome. On n'avait même pas invité de légats. Après la mort de Constance, Libère, dans une lettre aux évêques d'Italie (362/363), renforce sa position nicéenne. Il reste surtout connu comme constructeur de la *Basilica Liberiana*, la célèbre basilique Sainte-Marie-Majeure à Rome : selon la légende, il l'a fait édifier sur un terrain miraculeusement recouvert de neige en plein été (fête de Sainte-Marie-des-Neiges le 5 août).

Le pape Damase (366-384) achève, sous les empereurs Valentinien I^{er} et Théodose, la restauration nicéenne en Occident, en regagnant, avec l'aide d'Ambroise de Milan, l'épiscopat homoiousien d'Italie du Nord et d'Illyrie. Un synode réuni à Rome (370) confirma la condamnation d'Auxence de Milan, un autre, en 377, à l'instigation de Basile le Grand, rejette les doctrines des apollinaristes et des pneumatomaques. Un synode convoqué à Aquilée (378) par Ambroise de Milan règle la situation en Italie du Nord. Mais, en dépit de tous les efforts de Basile, Damase dément être en communauté ecclésiale avec Méléce, mais reconnaît Paul comme évêque légitime d'Antioche. Les historiens de l'Église et les patrologues retiennent surtout de Damase qu'il a encouragé le culte des saints à Rome, ouvert des catacombes et demandé à Jérôme, qui fut un temps son secrétaire (?), de faire une nouvelle traduction de la Bible en latin (la Vulgate).

Les évêques des quatre patriarchats au IV^e siècle

1. Rome

<i>Nicéens</i>	<i>Ariens</i>
Sylvestre I ^{er} (314-335)	
Marc (336)	
Jules I ^{er} (337-352)	
Libère (352-366, 355-358, exilé)	Félix II (355-358, + 365)
Damase (366-384)	

2. Constantinople¹

<i>Nicéens</i>	<i>Ariens</i>
Alexandre (330-337)	
Paul (337-339, déposé)	
Paul (341-342, déposé)	Eusèbe de Nicomédie (339-341)
Paul (346-352, déposé)	Makédonios (342-346, déposé)
	Macédonius (351-360)
	Eudoye d'Antioche (360-370)
	Démophilos (370-380, déposé)

Évagre (370)
Grégoire de Nazianze (379-381, démission)
Nectaire (381-397)

1. D'après GRUMEL, p. 434s, et DEMANDT, p. 498 (cf. I. *Histoire politique*). Autre présentation : A. HOHLWEG, *Beck*, p. 803s (cf. *Bibliographie générale*).

Jean Chrysostome (389-404, déposé)

3. Alexandrie

Pierre (300-311)	<i>Ariens</i>
<i>Nicéens</i>	
Alexandre (jusqu'à 328)	
Athanase (328-373)	Pistos (336 ou 338)
(exilé 335-337, 339-346, 356-362, 362/363, 365/366)	Grégoire (339-344 ou 348)
	Georges (357-358, 361, assassiné)
	Lucius (365)

4. Antioche

<i>Nicéens</i>	<i>Eusébiens (homoiousiens)</i>
Eustathe (324/325-328/329, déposé)	
	Stéphanos (jusqu'à 344)
	Leontios (344-358)
	Eudoxe (358-360), puis évêque de Constantinople
	Méléce (360-381)

Le schisme de Méléce

	<i>Homéens</i>
Paulin (362-383)	Euzoios (360/361-375)
	Dorothee (375-381, déposé)
	Méléce (360-381, 360/361-362, déposé, à partir de 363 homoousien)
Évagre (383-env. 394)	Flavien (381-404)

2. LES SYNODES

Les évolutions les plus importantes en matière de politique ecclésiastique et de théologie au IV^e siècle furent l'œuvre des nombreux synodes. Selon leur importance historique, on peut les répartir en deux groupes : ceux qui prennent d'importantes décisions théologiques et ceux qui confirment ces décisions, les mettent en application et en tirent les conséquences pratiques, comme la nomination et la destitution des évêques.

Les deux premiers conciles « œcuméniques » de Nicée (325) et de Constantinople (381) représentent les deux piliers angulaires de cette

évolution. Le premier opposa l'ὁμοούσιος à Arius : ce fut le début d'après discussions qui allaient durer un demi-siècle, jusqu'à ce que la foi de Nicée s'impose à tout l'empire. Le second, sous la direction de l'empereur Théodose, établit définitivement le caractère obligatoire de Nicée, mais il traita aussi des problèmes auxquels Nicée avait donné naissance : les néo-ariens autour d'Eunome, les pneumatomaques, qui n'acceptaient pas la divinité du Saint-Esprit (une question qui, jusqu'à Basile le Grand, n'avait pas été abordée explicitement dans la controverse arienne, ni d'un côté ni de l'autre, parce qu'elle concernait exclusivement la relation entre le Père et le Fils, mais qui en était une suite logique), ainsi que la question christologique de la plénitude des deux natures du Christ chez Apollinaire de Laodicée. Les synodes qui ont pris d'importantes décisions dogmatiques entre ces deux conciles sont :

Antioche, 341 ;
Sardique, 343 ;
Sirmium, 351 et 357 ;
Ancyre, 358 ;
Rimini/Séleucie, 359 ;
Alexandrie, 362.

Les vingt et un autres synodes, qui se sont surtout intéressés à la politique de l'Église, mais qui, pour autant, ne sont pas sans importance, se sont tenus dans les villes les plus diverses de l'empire, souvent plusieurs fois par an. Ils s'intéressaient plutôt à l'application pratique des décisions politiques et théologiques, et ils dessinent le cheminement de l'Église entre les grands conciles « œcuméniques » de Nicée (325) et de Constantinople (381) :

Alexandrie, 323 ;
Antioche, 324/325 ;
Nicée, 327 (?) ;
Antioche, vers 327 ;
Tyr, 335 ;
Jérusalem, 335 ;
Rome, 341 ;
Antioche, 344 ;
Milan, 345 ;
Sirmium, 347 ;
Antioche, 352 ;
Égypte, 352 ;
Rome, 353 ;
Arles, 353 ;
Milan, 355 ;
Béziers, 356 ;

Antioche, 358 ;
Gaule, 358 ;
Constantinople, 360 ;
Paris, 360/361 ;
Antioche, 360/361.

A. Jusqu'au synode d'Antioche (341)

Le synode d'Antioche (268) annonce les problèmes théologiques du IV^e siècle, sans être directement concerné par eux. Il condamne l'évêque d'Antioche d'alors, Paul de Samosate, notamment à cause de la doctrine trinitaire monarchianiste qu'il prône, qui ne met pas suffisamment en lumière l'autonomie du Fils à l'égard du Père. Hilaire (*De synodis* 81) rapporte que Paul a utilisé à ce propos le concept d'ὁμοούσιος, qui a donc été également récusé par le synode². Effectivement, à Nicée et après Nicée, le danger du concept d'ὁμοούσιος était qu'il pouvait être interprété dans un sens monarchianiste ou dans un sens sabellien – ce qui d'ailleurs ne manqua pas non plus d'être reproché aux nicéens, et qui rendit le terme inacceptable à ses adversaires.

La controverse arienne débute à Alexandrie, avec le synode qui excommunia Arius (323), le synode d'Antioche (324/325), qui confirme la décision d'Alexandrie et la prolonge. Ces deux synodes ne définissent pas une théologie nouvelle, autonome mais se contentent de récuser la théologie d'Arius et de confirmer la foi baptismale traditionnelle. Il en va de même, quoique avec quelques différences, des synodes qui suivent le concile de Nicée (325). Il n'est pas certain qu'il y ait un deuxième synode de Nicée (327), qui aurait déjà d'une certaine façon réhabilité Arius. Le synode d'Antioche (328 ou 329), sous la présidence d'Eusèbe de Césarée, l'a, en tout cas, réhabilité et a déposé Eustathe d'Antioche et Asclepas de Gaza. Le synode de Tyr (335), sous la présidence de l'évêque Flacillus d'Antioche, qui est maintenant eusébien, a déposé Athanase à l'instigation des deux Eusèbe (de Césarée et de Nicomédie) ; le synode qui s'est tenu peu après à Jérusalem (17 septembre 335) réconcilia Arius, en présence de l'empereur Constantin et des deux Eusèbe, après qu'il eut professé une confession de foi satisfaisante. Le synode demanda également aux Églises d'Alexandrie et d'Égypte de mettre fin à la scission.

Un progrès théologique ne sera obtenu qu'au « synode de la dédicace de l'église », à l'occasion de la dédicace d'une grande église à Antioche, le 6 janvier 341. Quatre-vingt-dix-sept évêques eusébiens s'y réunissent

2. Cf. la critique fondamentale à ce sujet de BRENNECKE, dans ZNW 75 (1984), p. 270-90.

sous la présidence de Flacillus d'Antioche et adoptent trois formules dont la deuxième (appelée plus tard, pour abrégé, « deuxième formule d'Antioche ») exercera une influence théologique durable. En quête d'une voie moyenne acceptable, entre l'arianisme radical et une fidélité tout aussi radicale à Nicée, elle condamne l'anhoméisme, mais évite aussi l'ὁμοούσιος. Elle souligne la divinité du Fils, mais dans une légère subordination du Père, et propage la doctrine origénienne des trois hypostases en Dieu, qui deviendra plus tard, chez les Cappadociens – en passant par le synode d'Alexandrie de 362 – la formule orthodoxe définitive.

Constant, l'empereur d'Occident, poussant à la convocation d'un concile général, l'Orient proposa une « quatrième formule antiochéenne », modifiée par rapport à la deuxième, dont l'origine est inconnue, mais qui, en prolongeant la deuxième, deviendra le fondement théologique des dialogues entre Orient et Occident. Ses passages antiariens suivent de près la formulation de Nicée, éliminent les origénismes choquants, surtout la doctrine des trois hypostases. Mais l'ὁμοούσιος n'y figure pas non plus.

Le synode romain de la même année, qui se réunit sans doute peu après, non pas d'abord, comme on le croyait jusqu'ici, sous la présidence de Jules de Rome³, réhabilita Athanase et Marcel en leur présence. Les évêques orientaux avaient refusé d'y participer.

B. Le synode de Sardique (343)⁴

Après l'affaiblissement de la position orientale suite à la mort de son leader, Eusèbe de Nicomédie (341), l'empereur Constant, sous la pression des évêques d'Occident, réussit à convoquer un synode général qui se réunit dans la partie orientale de l'empire, à Sardique (l'actuelle Sofia). Mais au lieu de parvenir à l'union espérée et souhaitée, ce synode contribua plutôt à rompre la communauté ecclésiale entre Orient et Occident. Les deux points principaux à l'ordre du jour du synode auraient manifestement dû être la question dogmatique de la *fides Nicaena* et les questions de personnes, notamment d'Athanase et de Marcel. Mais les évêques occidentaux ayant réadmis Athanase et Marcel dans la communauté ecclésiale, dès avant l'arrivée des Orientaux, il n'y eut même pas de session commune. Les deux parties s'excommunièrent réciproquement.

3. Cf. BRENNKE, dans PTS 26, p. 7s contre la supposition largement répandue d'une succession inverse.

4. Nous ne savons toujours pas de façon sûre si le concile s'est tenu en 342 ou en 343.

C. D'Antioche (344) à Sirmium (351) : le photinisme

Un synode réuni à Antioche (344) destitua Étienne d'Antioche et formula probablement l'*Ekthesis makrostichos* qui fut présentée l'année suivante au synode de Milan (345). Elle reprenait la quatrième formule d'Antioche, complétée des anathèmes de Sardique et de sept autres explications théologiques.

Le synode de Milan, convoqué par l'empereur Constant, s'occupait d'abord d'un « point secondaire » de la controverse, le cas de l'évêque Photin de Sirmium. Disciple de Marcel d'Ancyre, il fut condamné pour son monarchianisme radical. Il concevait plutôt le Logos comme une force (δύναμις) impersonnelle du Père, par l'intermédiaire de laquelle il agissait, par exemple dans les théophanies de l'Ancien Testament (*Fragmenta historica* B II 9, 1). Selon Hilaire, un autre synode tenu à Sirmium (347) entérina cette condamnation, comme nous savons que ce fut le cas du synode de Sirmium de 351, en présence de l'empereur Constance, sous la présidence de Basile d'Ancyre et Photin y fut également destitué et condamné à l'exil.

D. D'Antioche (352) à Sirmium (357)

Les synodes suivants prirent tous des décisions pour ou contre Athanase, sans aboutir à aucun progrès dogmatique. Le synode de Sirmium (357) est le premier à marquer à nouveau une coupure importante, aussi bien en matière de politique ecclésiastique de l'empereur Constance qu'en matière de développement théologique. Tous les efforts de l'empereur visaient à trouver une formule de foi obligatoire pour tout l'empire, après réunification de l'empire sous un unique souverain, comme sous son père Constantin. Sous la direction des évêques de la cour, Valens, Ursace et Germinius, le synode adopta la « deuxième formule de Sirmium » (après la première en 351). Elle interdisait toute spéculation sur les concepts d'οὐσία/*substantia* et l'utilisation des mots dérivés ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος. Ne pourront être utilisées que des formulations attestées par la Bible, que le concile interprète dans le sens d'une claire différenciation entre le Père et le Fils et d'une subordination du Fils au Père. Le Fils reste cependant Dieu lui aussi. Ainsi, un synode infirme pour la première fois le concept central de la *fides Nicaena*, l'ὁμοούσιος.

E. Ancyre (358) et le double synode de Rimini/Séleucie (359)

Les synodes d'Ancyre et de Rimini/Séleucie marquent la fin des efforts unitaires de l'empereur Constance (couronnés de succès jusqu'à sa mort,

en 361). Basile d'Ancyre convoqua un synode, juste avant Pâques 358, à l'occasion de la consécration d'une église : à cause du froid il ne réunit que douze évêques qui proposèrent cependant une voie moyenne, qui les démarquait des anhoméens et des nicéens, en formulant pour la première fois une confession homéenne. Le Fils est *ὁμοιος κατ' οὐσίαν* au Père – « semblable au Père par la substance ». Basile réussit à convaincre l'empereur d'adopter cette position, surtout parce qu'il fut le premier à mettre en avant la condamnation de l'*ὁμοούσιος* nicéen au synode d'Antioche de 268. L'empereur imposa dès lors politiquement la position homéenne en destituant soixante-dix évêques récalcitrants, qu'il envoya en exil, et en convoquant un synode double, en Occident et en Orient, à Rimini et à Séleucie, c'est-à-dire deux conciles partiels des évêques homoousiens d'Occident et des évêques homoiousiens d'Orient. Aucun des deux synodes ne fut disposé à accéder aux désirs de l'empereur, mais chacun resta sur ses positions. Mais l'empereur les contraignit tous deux à signer à Nikê (Thrace) une formule d'unité, proposée par ses évêques de cour, formule neutre, mais qui ne signifiait rien : le Fils est *ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς* au Père. Un synode réuni à Constantinople (360) ratifia cette décision. Le synode de Paris de 360/361, qui put se réunir sous l'empereur Julien, s'y opposa cependant et confessa l'*ὁμοούσιος*, dans un sens conciliant, il est vrai, équivalent à ses yeux au concept de *similitudo* (*ὁμοιούσια*).

F. Alexandrie (362)

La mort de l'empereur Constance (361) et l'indifférence du nouvel empereur, Julien l'« Apostat », à l'égard des affaires intérieures de l'Église rendirent possible le dernier synode d'Alexandrie (362), destiné à montrer la voie dans le conflit arien, avant le concile de Constantinople. Dans son *Tomus ad Antiochenos* il ouvre pour la première fois la voie théologique moyenne que Basile le Grand et ses partisans développeront jusqu'au concile de Constantinople dans le sens de la solution orthodoxe. Il souligne la divinité du Saint-Esprit et accepte pour la première fois, aux côtés de l'unique hypostase en Dieu, la formulation de trois hypostases, ouvrant ainsi la voie à une conception différenciée d'*ὑπόστασις*, entendue comme personne et non pas exclusivement comme substance.

Il n'y eut pas d'autres synodes significatifs pour l'évolution de la controverse arienne, parce que l'empereur Valens (364-378) suivit entièrement la ligne de la décision unitaire homéenne de Rimini et de Séleucie et qu'il tenta de l'imposer par des mesures purement politiques, aussi bien contre les nicéens que contre les homoiousiens. À partir de 379, l'empereur Théodose met fin à la dimension politique de la controverse. Les

anoméens et les « néoariens » sous la direction d'Eunome de Cyzique jouèrent, certes, un grand rôle dans la controverse théologique avec les nicéens, surtout Basile le Grand et Grégoire de Nysse mais, aux yeux de l'Église et de sa politique, ils ne représentaient qu'une secte.

III. LA THÉOLOGIE

L'Église avait l'habitude, dès le début, de dénommer une opinion doctrinale soit d'après son contenu, soit d'après la personne ou le lieu d'où elle était issue. Ces deux catégories se chevauchent nécessairement, la même idée étant souvent représentée par plusieurs groupements. C'est pourquoi, dans les pages qui suivent, pour une meilleure compréhension, les dénominations des opinions doctrinales serviront d'abord de principe de classification ; on leur rattachera ensuite différentes manifestations et noms de groupes historiques.

Dans la controverse arienne, nous avons affaire à quatre orientations doctrinales fondamentales : les anoméens, les homoousiens, les homoiousiens et les homéens – selon l'ordre chronologique de leur apparition. Après 360 s'y ajoutent les apollinaristes et les pneumatomaques – pour l'apollinarisme la théologie n'a forgé aucun terme technique.

1. LES ANOMÉENS (ARIENS, RADICAUX, NÉOARIENS, EUNOMIENS)

Pour l'anoméisme, le Fils est à tous égards dissemblable (*ἀνόμοτος*) du Père. C'était là, si nous pouvons suivre sans plus ample examen Athanase, à qui nous devons cet énoncé (*Contra Arianos* I, 6), la doctrine originelle d'Arius : le Fils est *ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητος* (« étranger et dissemblable en tout à l'égard de la nature et de la singularité du Père »). Les partisans de cette doctrine étaient « ariens » au sens originel du terme. Athanase cependant ne restreint pas ce nom à la doctrine d'Arius, mais désigne ainsi sans distinction tous les non-nicéens : d'où la signification plus large de ce mot. La réaction directe à la négation de toute ressemblance de l'*οὐσία* du Père et du Fils trouva son expression dans l'*ὁμοούσιος*, l'affirmation de l'identité de substance. Le développement historique des décennies suivantes cependant s'éloignera des deux concepts et conduira à des expressions de la similitude (*ὁμοιούσιος*, *ὅμοιος*).

Il faudra attendre 355 environ pour voir le diacre d'Antioche, Aetius,

et son secrétaire et disciple Eunome, le futur évêque de Cyzique, reprendre la doctrine strictement anoméenne. Aetius semble avoir été un brillant orateur et un dialecticien convaincant. On raconte de lui que, dans un débat public avec eux, il a réduit au silence Basile d'Ancyre et Eustathe de Sébaste. Le synode de Constantinople de 360 a condamné Aetius, mais il a en même temps sacré Eunome évêque.

Cette doctrine néoarienne, comme on ne tarda pas à l'appeler parce qu'on remarquait ce qui l'en différenciail, se distinguait de la théologie d'Arius surtout sur deux points, d'où précisément le danger qu'elle pouvait représenter. D'une part, elle affichait une doctrine de Dieu totalement rationaliste : l'οὐσία de Dieu est parfaitement accessible à l'entendement de l'homme, pour peu que ce dernier applique une réflexion logiquement correcte aux prémisses bibliques et dogmatiques. Les tenants de cette doctrine affirmaient, d'autre part, la concordance entre le concept et la réalité, si bien que l'on pouvait en toute confiance conclure du concept à la nature de la réalité ainsi désignée. C'est dire que les objets désignés par des concepts différents sont aussi de nature différente. Si donc le prédicat d'ἀγέννητος se rapporte à la seule nature du Père, le Fils étant γεννητός, leurs οὐσίαι sont nécessairement différentes : ἀνόμοιος τῷ πατρὶ (καὶ) κατ' οὐσίαν. La rigueur logique de ce système faisait grande impression et une série de grands théologiens (Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Didyme d'Alexandrie, Apollinaire de Laodicée, Théodore de Mopsueste) eurent grand-peine à le réfuter.

La politique nicéenne de l'empereur Théodose mit fin à la ligne de pensée arienne. Eunome, qui avait essayé d'édifier sa propre Église, et qui avait même rompu avec Eudoxe d'Antioche (Constantinople) qui l'avait consacré, parce qu'il n'était pas assez radical à ses yeux, fut condamné en 383 et envoyé en exil en Mésie, puis à Césarée de Cappadoce ; il mourut vers 394 dans l'une de ses propriétés.

2. LES HOMOOUSIENS (NICÉENS)

Étaient appelés « homoousiens » (en latin *homousiani* ; en grec ὁμοουσιασταί), en terminologie arienne, ceux qui s'en tenaient au Symbole de Nicée sans restriction aucune. Les représentants les plus éminents de cette doctrine étaient Athanase, Ossius de Cordoue, Marcel d'Ancyre, Lucifer de Calaris, Eusèbe de Vercell, les trois grands Cappadociens Basile (qui à ses débuts était homéousien), Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, mais en faisaient aussi partie, sans aucun doute, Photin de Sirmium et Apollinaire de Laodicée, condamnés ultérieurement comme hérétiques pour d'autres raisons.

Le concept d'ὁμοούσιος, qui s'imposera définitivement avec l'empereur Théodose et le concile de Constantinople (381), posait deux problèmes. D'une part, le concile de Nicée avait accepté ce terme sans savoir qu'il avait déjà été condamné à Antioche en 268, avec Paul de Samosate. Et quand Basile d'Ancyre fit valoir cet argument en 358, les nicéens eurent quelque peine à justifier leur point de vue. Mais la condamnation de 268 visait précisément le second problème, le problème proprement théologique. Le concept avait été perçu comme « sabellien », c'est-à-dire qu'il paraissait effacer la différence personnelle entre le Père et le Fils. Les discussions du IV^e siècle, jusqu'au synode d'Alexandrie (362) et à la théologie des Cappadociens, souffraient effectivement d'une délimitation pas suffisamment précise des concepts d'οὐσία et d'ὑπόστασις, qui n'étaient que trop souvent confondus. Mais si par οὐσία on entend la « nature » et par ὑπόστασις la « substance », parler comme Origène de τρεῖς ὑποστάσεις en Dieu est impossible. Cependant l'absence d'un terme pour distinguer les personnes divines pouvait conduire aux fausses interprétations sabelliennes de l'ὁμοούσιος. Ce reproche, souvent fait aux nicéens, fut également à l'origine de la condamnation de Marcel d'Ancyre et de Photin de Sirmium.

3. LES HOMOIOUSIENS (EUSÉBIENS, SEMI-ARIENS)

La position la plus châtoyante dans la controverse arienne du IV^e siècle est représentée par la théologie de ceux que les documents ariens appellent en latin « homoiousiens », en grec « semi-ariens ». Ce sont les nicéens qui ont forgé ces termes dans une visée tendancieuse, car les homoiousiens étaient antiariens et assez souvent même simultanément homoousiens. Au sens le plus large, sont « homoiousiens » tous ceux qui, depuis les trois Eusèbe (de Césarée, d'Émèse et de Nicomédie – c'est pourquoi on parle aussi d'« eusébiens ») –, ont cherché une voie moyenne entre l'arianisme et Nicée, même sans connaître ou utiliser déjà le terme ὁμοιούσιος. Nous ne savons pas où ce terme a été forgé. Il se retrouve pour la première fois dans la « deuxième formule de Sirmium » (357), où son utilisation est prohibée, tout comme celle d'ὁμοούσιος. Au sens propre, le concept d'ὁμοιούσιος appartient à la théologie et au parti de Basile d'Ancyre, qui, au synode d'Ancyre (358), réussit à faire adopter la formule ὁμοιος κατ' οὐσίαν. Il entendait par οὐσία une substance individuelle, si bien qu'il pouvait reconnaître trois ὑποστάσεις et trois οὐσίαι dans la divinité. Mais l'οὐσία du Fils est semblable à celle du Père, dans la mesure où elle est également divine. La faveur de l'empereur Constance valut à cette orientation de connaître une faveur réelle mais brève en Orient, car,

puisque à partir de la formule de Nikê (359) et du synode de Constantinople (360) l'empereur se tourna vers les homéens, elle fut rapidement périmée au sein de ce mouvement.

La doctrine homoiousienne prit une importance plus grande du fait qu'elle s'apparentait à la doctrine homooousienne. Hilaire de Poitiers la ramena de son exil en Occident et interpréta en ce sens l'ὁμοούσιος, tout comme le synode de Paris en 360/361. En Orient aussi une partie des homoiousiens, par l'entremise de Basile le Grand et de Méléce d'Antioche, se retrouvèrent finalement parmi les homooousiens. L'autre partie, dont les macédoniens, s'en tint à la formule d'Antioche de 341 et se divisa, à partir de 360, sur la question de la divinité du Saint-Esprit.

4. LES HOMÉENS

Le concept d'« homéens » est un terme moderne, forgé à partir de la formule dogmatique selon laquelle le Fils est ὁμοιος κατὰ τὰς γραφάς au Père. Son auteur est Acace de Césarée, successeur d'Eusèbe et appui de Méléce d'Antioche. Il proposa cette formule comme la formule d'unité la plus large et la moins contraignante possible, que l'empereur Constance accepta, qu'il imposa en faisant peser toute l'autorité impériale sur le double synode de Rimini/Séleucie à Nikê, et qu'il fit ratifier à Constantinople (360). Mais cette formule, imposée pour des raisons purement politiques, n'offrait pas une solution théologique satisfaisante, aussi ne dura-t-elle et ne se propagea-t-elle que dans les limites spatiotemporelles du pouvoir de Constance. Après l'empereur Constance († 361), l'empereur Valens s'y rallia également en Orient (364-378). Mais avec le synode d'Alexandrie (362), Apollinaire de Laodicée et les Cappadociens, le développement théologique chercha d'autres solutions et l'empereur Valens – pressé de tous côtés, à l'intérieur comme à l'extérieur, par l'usurpateur Procope, par les Goths et par les Perses – ne réussit pas à imposer sa ligne de politique religieuse contre la résistance massive et ouverte de nombreux évêques.

Sur la base de ces constellations historiques et théologiques on entra, à partir de 360/362, dans une nouvelle phase de controverses et de développements théologiques, qui trouvent un écho également dans la littérature chrétienne : le néoarianisme autour d'Eunome, l'apollinarisme et la lutte menée contre lui, surtout par Basile le Grand de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, qui, par ailleurs, élaborèrent des solutions théologiques satisfaisantes, entérinées au concile de Constantinople, avec l'acceptation du Symbole de Nicée.

BIBLIOGRAPHIE

I. HISTOIRE POLITIQUE

Bibliographie

CHRIST (K.) et alii, *Römische Geschichte. Eine Bibliographie*, Darmstadt, 1976.

Instruments de travail

GRUMEL (V.), *La Chronologie = BByz.* T 1, 1985, 1958. – JONES (A. H. M.), MARTINDALE (J. R.) et MORRIS (M.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 vol., Cambridge, 1971-1972.

Exposés généraux

JONES (A. H. M.), *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, vol. 1, Oxford, 1964. – SCHNEEMELCHER (W.), *Kirche und Staat im 4. Jahrhundert = BAR* 37, 1970. – RÉMONDON (R.), *La Crise de l'Empire romain, Nouvelle Clio* II, Paris, 1970. – CHRIST (K.), *Römische Geschichte. Einführung, Quellkunde, Bibliographie*, Darmstadt, 3^e éd. 1980. – BONAMENTA (G.), NESTORI (A.) (éd.), *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, Macerata, 1988. – DEMANDT (A.), *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284/565 n. Chr. = HAW* 3/6, 1989. – DIHLE (A.) (éd.), *L'Église et l'empire au IV^e siècle. Sept exposés suivis de discussions*, Genève, 1989. – BALDWIN (B.), « Roman Empire », dans *EÉC*, p. 791-796. – HEIM (F.), *La Théologie de la victoire de Constantin à Théodose = ThH* 89, 1992.

INTRODUCTION : L'IDÉE D'UN EMPIRE SACRÉ

Traduction

COLEMAN-NORTON (P. R.), *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, 3 vol., Londres, 1966.

Exposés généraux

VOGELSTEIN (M.), *Kaiseridee - Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin*, Breslau, 1930. – ENBLIN (W.), *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden = SBAW/PH*, 1943-1946. – BERKHOF (H.), *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, trad. par G. W. LOCHER, Zürich, 1947. – DVORNIK (F.), *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, vol. 2, Washington/DC, 1966, p. 659-850. – ZIEGLER (J.), *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, Kallmünz, 1970. – PIGANOL (A.), *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris, 2^e éd. 1972. – FEARS (J. R.), *Principes a diis electus : the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome = PMAAR* 26, 1977. – LIEBESCHUETZ (J. H. W. C.), *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979. – ELBERN (St.), *Usurpationen im spätrömischen Reich*, Bonn, 1984. – DIHLE (A.) (éd.), *L'Église et l'empire au IV^e siècle*, Genève, 1989.

1. CONSTANTIN LE GRAND (306/324-337)

Édition

KEIL (V.), *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen* = *TzF* 54, 1989 [texte grec et latin, trad. allemande et commentaire].

Articles de dictionnaires

VOGT (J.), dans *RAC* 3, 1957, p. 306-309. – GALL (St. G.), dans *TRE* 19, 1990, p. 489-500. – GRANT (R. M.), dans *EEC*, p. 225-227. – FORLIN PATRUCCO (M.), dans *DECA* I, p. 546-547.

Présentations d'ensemble

DÖRRIES (H.), *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* = *AAWG.PH* 34, 1954. – DÖRRIES (H.), *Konstantin der Große* = *UB* 29, 1958. – VOGT (J.), *Konstantin der Große und sein Jahrhundert*, Munich, 2^e éd. 1960.

Collectifs

KRAFT (H.) (éd.), *Konstantin der Große* = *WdF* 131, 1974. – BONAMENTE (G.) et FUSCO (R.), (éd.), *Constantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, 2 vol., Macerata, 1992-1993.

Études particulières

ALFÖLDI (A.), *The Conversion of Constantin and Pagan Rome*, trad. par H. MATTINGLY, Oxford, 1948. – CLERCQ (V. C. de), *Osius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period* = *SCA* 13, 1954. – KRAFT (H.), *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* = *BHTh* 20, 1955. – ALAND (K.), « Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins », dans *StPatr* 1 = *TU* 63, 1957, p. 547-600 = Ders., *Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erneuerungsbewegung*, Gütersloh, 1960, p. 202-239. – STRAUB (J.), « Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΙΟΣ. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty », dans *DOP* 21, 1967, p. 37-56 = *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt, 1972, p. 134-158. – LIPPOLD (A.), « Bischof Osius von Cordova und Konstantin der Große », dans *ZKG* 92, 1981, p. 1-15. – # 162. NORDERVAL, « The Emperor Constantine and Arius : Unity in the Church and Unity in the Empire », dans *StTh* 42, 1988, p. 113-150. – GIRARDET (K. M.), « Kaiser Konstantin d. Gr. als Vorsitzender von Konzilien. Die historischen Tatsachen und ihre Deutung », dans *Gym* 98, 1991, p. 548-560. – BLEICKEN (J.), *Konstantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende* = *HZ.B NF* 15, 1992. – LEEB (R.), *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser* = *AKG* 58, 1992.

2. LES FILS DE CONSTANTIN (337-361)

B. Constance II, souverain unique (353-361)

1. *Constance* : MOREAU (J.), dans *JAC* 2, 1959, p. 179-184. – GRANT (R. M.), dans *EEC*, p. 225. – FORLIN PATRUCCO (M.), dans *DECA* I, p. 543-544.
2. *Constantin II* : MOREAU (J.), dans *JAC* 2, 1959, p. 160 et suiv. – FORLIN PATRUCCO (M.), dans *DECA* I, p. 547-548.

3. *Constance II* : KRAFT (K.), « Die Taten der Kaiser Constans und Constantius II » dans *JNG* 9, 1958, p. 141-186. – MOREAU (J.), dans *JAC* 2, 1959, p. 162-179. – GIRARDET (K. M.), « Kaiser Konstantius II. als "Episcopus Episcoporum" und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Osius von Corduba und Lucifer von Calaris) », dans *Hist* 26, 1977, p. 95-128. – KLEIN (R.), *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt, 1977. – PIETRI (Ch.), *La Politique de Constance II*, Fondation Hardt, t. 34, *L'Église et l'empire au IV^e siècle*, Vandœuvres-Genève, 1987. – MUDD (M. M.), *Studies in the Reign of Constantius II*, New York, 1989. – GRANT (R. M.), dans *EEC*, p. 231-233. – FORLIN PATRUCCO (M.), dans *DECA* I, p. 543-544.

3. JULIEN L'APOSTAT (361-363) ET JOVIEN (363-364)

1. *Jovien* : WIRTH (G.), « Jovian. Kaiser und Karikatur », dans *Vivarium* (Hommage à Th. Klauser) = *JAC.E* 11, 1984, p. 353-384. – SINISCALCO (P.), dans *DECA* II, p. 1353.

2. Julien l'Apostat :

Bibliographie

CALTABIANO (M.), « Un quindicennio di studi sull'imperatore Giuliano III (1965-1980) », dans *Koinonia* 8, 1984, p. 17-31.

Exposés généraux

ALLARD (P.), *Julien l'Apostat*, 3 vol., Paris, 1900. – BIDEZ (J.), *La Vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930. – BIDEZ (J.), *Julian der Abtrünnige*, Munich, 1940. – BOWERSOCK (G. W.), *Julian the Apostat*, Cambridge/MA, 1978. – KLEIN (R.) (éd.), *Julian Apostata* = *WdF* 509, 1978. – ATHANASSIADI-POWDEN (R.), *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981. – FOUQUET (C.), *Julien, la mort du monde antique*, Paris, 1985. – GENTILI (B.) (éd.), *Giuliano Imperatore*, Urbino, 1986. – LEVENSON (D. B.), dans *EEC*, p. 510-512. – ANGRISANI SANFILIPPO (M. L.), dans *DECA* II, p. 1370-1373. – BOUFFARTIGUES (J.), *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992. – GRASMÜCK (E. L.), « Kaiser Julian und der θεός λόγος der Christen », dans BRENNER (H. Ch.), GRASMÜCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = *BNZW* 67, 1993, p. 297-327.

4. VALENTINIEN (364-375) ET VALENS (364-378)

1. *Gratien* : FORTINA (M.), *L'imperatore Graziano*, Turin, 1953. – GOTTLIEB (G.), *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian* = *Hyp.* 40, 1973. – GOTTLIEB (G.), dans *RAC* 12, 1983, p. 718-732. – GOTTLIEB (G.), « Der Mailänder Kirchenstreit von 385/386. Datierung, Verlauf, Deutung », dans *MH* 42, 1985, p. 37-55. – MCHUGH (M. P.), dans *EEC*, p. 390. – MARA (M. G.), dans *DECA* I, p. 1095.
2. *Valens* : SNEE (R.), « Valens' Recall of the Nicene Exiles and Anti-Arian Propaganda », dans *GRBS* 26, 1985, p. 395-419. – MCHUGH (M. P.), dans *EEC*, p. 921 et suiv. – MARA (M. G.), dans *DECA* II, p. 2506.
3. *Valentinien I^{er}* : HEERING (W.), *Kaiser Valentinian I (364-375 n. Chr.)*, Magdeburg, 1927. – MCHUGH (M. P.), dans *EEC*, p. 922. – MARA (M. G.), dans *DECA* II, p. 2509.
4. *Valentinien II* : MCHUGH (M. P.), dans *EEC*, p. 922. – MARA (M. G.), dans *DECA* II, p. 2509-2510.

5. THÉODOSE LE GRAND

Exposés généraux

ENBLIN (W.), « Die Religionpolitik des Kaisers Theodosius d.Gr », dans *SBAWPH* 1953/2. – KING (N. Q.), *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity* = *LHD*, 1961. – LIPPOLD (A.), *Theodosius der Große und seine Zeit*, Munich, 2^e éd. 1980. – GREGORY (T. E.), dans *EEC*, p. 892 et suiv. – MARA (M. G.), dans *DECA* II, p. 2417-2418.

II. HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Exposés généraux

PALANQUE (J. R.), *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933. – PALANQUE (J. R.) et alii, *The Church in the Christian Roman Empire*, 2 vol., Londres, 1949-1952. – BECK (H.-G.), *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* = *HAW* 12/2/1, 1959. – LORENZ (R.), « Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) », dans *KIG* I C 1, 1970. – MORRISON (K. F.) (éd.), *The Church in the Roman Empire*, Chicago, 1986. – CONTRERAS (E.) et PEÑA (R.), *El contexto histórico eclesial de los Padres Latinos, siglos IV-V*, Victoria, 1993. – MARAVAL (P.), *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997.

1. LES PATRIARCATS

A. Alexandrie

Articles de dictionnaires

MÜLLER (C. D. G.), « Ägypten IV », dans *TRE* 1, 1977, p. 512-533. – FERGUSON (E.), « Alexander of Alexandria », dans *EEC*, p. 19 et suiv. – NORRIS (F. W.), « Alexandria », dans *EEC*, p. 20-23. – GOEHRING (J. E.), « Egypt », dans *EEC*, p. 291-294. – MCHUGH (M. P.), « Melitius of Lycopolis », dans *EEC*, p. 593. – FERGUSON (E.), « Peter of Alexandria », dans *EEC*, p. 723 et suiv. – KANNENGISSER (Ch.), « Alexandre d'Alexandrie », dans *DECA* I, p. 64-65. – NALDINI (M.), « Égypte. Origines du christianisme », dans *DECA* I, p. 787-788. – SIMONETTI (M.), « Méléce de Lycopolis. Schisme mélitien », dans *DECA* II, p. 1610-1611. – SIMONETTI (M.), « Pierre I^{er} d'Alexandrie », dans *DECA* II, p. 2035-2036. – SIMONETTI (M.), « Pierre II d'Alexandrie », dans *DECA* II, p. 2036.

Études particulières

TELFER (W.), « Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt », dans *HTHR* 48, 1955, p. 227-237. – SCHWARTZ (E.), « Die Quellen über den melitianischen Streit », dans *NGWG.PH*, 1905, p. 164-187 = « Gesammelte Schriften 3 », dans *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin, 1959, p. 87-116. – MARTIN (A.), « Athanasie et les mélitien (325-335) », dans KANNENGISSER (Ch.) (éd.), *Politique et théologie chez Athanasie d'Alexandrie* = *ThH* 27, 1974, p. 31-61. – WILLIAMS (R.), « Arius and the Melitian Schism », dans *JThS NS* 37, 1986, p. 35-52. – VIVIAN (T.), *St Peter of Alexandria, Bishop and Martyr*, Philadelphie, 1988. – MARTIN (A.), « Les relations entre Arius et Meletius dans la tradition alexandrine », dans *JThS NS* 40, 1989, p. 401-413. – GRIGGS (C. W.), *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C. E.* = *CoptSt* 2, 1990.

B. Antioche

D'Eustathe (324-vers 327) à Eudoxe (359)

Articles de dictionnaires

DREWERY (B.), « Antiochen II », dans *TRE* 3, 1978, p. 103-113. – LORENZ (R.), « Eustathius von Antiochen », dans *TRE* 10, 1982, p. 543-546. – NORRIS (F. W.), « Antioch », dans *EEC*, p. 52-54. – PASQUATO (O.) et SIMONETTI (M.), « Antioche de Syrie », dans *DECA* I, p. 150-163. – SIMONETTI (M.), « Eudoxe », dans *DECA* I, p. 903-904. – SIMONETTI (M.), « Eustathe d'Antioche », dans *DECA* I, p. 924.

Études particulières

KRAUSE (P.), *Eustathius of Antioch*, Diss. Breslau, 1921. – BURN (E.), *Eustathius of Antioch*, Londres, 1926. – SELLERS (R. V.), *Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine*, Cambridge, 1928. – SCHWARTZ (E.), « Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts », dans *ZNW* 34, 1935, p. 129-213 = « Gesammelte Schriften 4 », dans *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*, Berlin, 1960, p. 1-110. – DEVREESE (R.), *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945. – SPANNEUT (M.), *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche, avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille, 1948. – DOWNEY (G.), *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1961. – WALLACE-HADRILL (D. S.), *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge, 1982. – HANSON (R. P. C.), « The Fate of Eustathius of Antioch », dans *ZKG* 95, 1984, p. 1171-1179.

Le schisme de Méléce

Exposés généraux

CAVALLERA (R.), *Le Schisme d'Antioche (IV-V siècles)*, Paris, 1905. – SIMONETTI (M.), « Acace de Césarée », dans *DECA* I, p. 14. – MCHUGH (M. P.), « Meletius of Antioch », dans *EEC*, p. 592 et suiv. – SIMONETTI (M.), « Euzoïus d'Antioche », dans *DECA* I, p. 930-931. – SIMONETTI (M.), « Méléce d'Antioche », dans *DECA* II, p. 1610. – SIMONETTI (M.), « Paulin d'Antioche », dans *DECA* II, p. 1954.

C. Constantinople

Articles de dictionnaires

MEYENDORFF (J.), « Byzance », dans *TRE* 7, 1981, p. 500-531. – SCHMALZBAUER (G.), « Konstantinopel », dans *TRE* 19, 1990, p. 503-518. – NORRIS (F. W.), « Constantinople », dans *EEC*, p. 227-231. – JOHNSON (G. J.), « Eusebius of Nicomedia », dans *EEC*, p. 327 et suiv. – KANNENGISSER (Ch.), « Alexandre de Constantinople », dans *DECA* I, p. 68-69. – DUJCEV (I.), SIMONETTI (M.) et KANNENGISSER (Ch.), « Constantinople », dans *DECA* I, p. 549-560. – KANNENGISSER (Ch.), « Eusèbe de Nicomédie », dans *DECA* I, p. 920-922. – SIMONETTI (M.), « Macedonius, Macédoniens », dans *DECA* II, p. 1515. – STIERNON (D.), « Nectaire », dans *DECA* II, p. 1714-1715. – SIMONETTI (M.), « Paul de Constantinople », dans *DECA* II, p. 1947.

Études particulières

LICHTENSTEIN (A.), *Eusebius von Nikomedien. Versuch einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft im arianischen*

Streit, Halle, 1903. — WINKELMANN (F.), « Die Bischöfe Metrophanes und Alexander von Byzanz », dans *ByZ* 59, 1966, p. 47-71. — DRAGON (G.), « Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 », dans *BByz.E* 7, 1974. — LUIBHÉID (C.), « The Arianism of Eusebius of Nicomedia », dans *IThQ* 43, 1976, p. 3-23.

D. Rome

Éditions

MOMMSEN (E.), *Gestorum Pontificum Romanorum*, vol. 1, *Libri pontificalis pars prior* = *MGH.GPR* 1, 1988. — DUCHESNE (L.), *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 3 vol., Paris, 2^e éd. 1957, par C. VOGEL. — MIRBT (C.) et ALAND (K.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, vol. I, *Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, Tübingen, 6^e éd. 1967.

Traduction

DAVIS (R.), *The Book of Pontiffs* (Liber pontificalis). *The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715*, Liverpool, 1989.

Articles de dictionnaires

McHUGH (M. P.), « Damasus I », dans *EEC*, p. 253 et suiv. — FERGUSON (E.), « Julius I », dans *EEC*, p. 513. — McHUGH (M. P.), « Liberius », dans *EEC*, p. 537 et suiv. — ENO (R. B.), « Papacy », dans *EEC*, p. 681-686. — MATHISEN (R. W.), « Rome », dans *EEC*, p. 798-803. — STUDER (B.), « Libère, pape », dans *DECA* II, p. 485. — PIETRI (Ch.), « Damase », dans *DECA* I, p. 621-623. — STUDER (B.), « Jules I^{er}. Pape », dans *DECA* II, p. 1368. — STUDER (B.) et SPINELLI (M.), « Papauté », dans *DECA* II, p. 1879-1898. — PIETRI (Ch.), DIONISI (U.) et ROUILLARD (P.), « Rome », dans *DECA* II, p. 2182-2196.

Études particulières

AHP. — CASPAR (E.), *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft I*, Tübingen, 1930, p. 103-295. — NORTON (M. A.), « Prosopography of Pope Damasus », dans MARIQUE (J. M. F.) (éd.), *Leaders of Iberian Christianity 50-650 A. D.*, Boston, 1962, p. 13-80 [= *Folia* 4, 1950, p. 13-51 ; 5, 1951, p. 30-55 ; 6, 1952, p. 16-39]. — TAYLOR (J.), « St Basil the Great and Pope St Damasus I », dans *DR* 91, 1973, p. 262-274. — PIEPKORN (A. C.), « The Roman Primacy in the Patristic Era II. From Nicaea to Leo the Great », dans EMPIE (P.) et MURPHY (A.) (éd.), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis, 1974, p. 73-97. — GESSEL (W.), « Das primatiale Bewußtsein Julius I. im Lichte der Interaktionen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden », dans *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der Höchsten Gewalt in der Kirche* (Hommage à H. Tüchle), Paderborn, 1975, p. 63-74. — PIETRI (Ch.), *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Milviade à Sixte III (311-340)*, 2 vol. = *BEEFAR* 224, 1976. — WOJTWOWYTSCH (M.), *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile* = *PuP* 17, 1981. — KELLY (J. N. D.), *Reclams Lexikon des Päpste*, Stuttgart, 1988 [en anglais, Oxford, 1986].

2. LES SYNODES

Bibliographie

AHC.

Éditions

Mansi II, p. 1081-1379 ; III, p. 1-520. — MUNIER (C.), *Concilia Galliae A. 314-506* = *CCChr.SL* 148, 1963. — GAUDEMET (J.), *Conciles gaulois du IV^e siècle* = *SC* 241, 1977 [texte, trad. française et commentaire].

Exposés généraux

HEFELE (C. J.) et LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles d'après les documents originaux* I/1-II/1, Paris, 1907-1908. — ROETHE (G.), *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhunderts : Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik* = *FKGG* 11/2, 1937. — PALAZINI (éd.), *Dizionario dei Concili*, 6 vol., Rome, 1963-1967. — FERGUSON (E.), dans *EEC*, p. 237-239. — MUNIER (Ch.), « Concile », dans *DECA* I, p. 529-530.

A. Jusqu'au synode d'Antioche (341)

Édition

Mansi II, p. 1081-1368.

Exposé général

HEFELE et LECLERCQ 1/2, p. 633-736.

Paul de Samosate :

Bibliographie

PERRONE (L.), « L'enigma di Paolo di Samosata, Chiesa e società nelle Siria del III secolo : prospettive di un ventennio di studi », dans *CrSt* 13, 1992, p. 253-327.

Exposés généraux

LOOPS (E.), *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte* = *TU* 44/5, 1924. — BARDY (G.), *Paul de Samosate. Étude historique* = *SSL* 4, 1929. — RIEDMATTEN (H. de), *Les Actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du II^e au IV^e siècle* = *Par* 6, 1952. — BRENNER (H. Ch.), « Zum Prozeß gegen Paul von Samosata : Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios », dans *ZNW* 75, 1984, p. 270-290. — NORRIS (F. W.), « Paul of Samosata : Procurator Ducenarius », dans *JThS* NS 35, 1984, p. 50-70. — FISCHER (J. A.), « Die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata », dans *AHC* 18, 1986, p. 9-30. — NORRIS (F. W.), dans *EEC*, p. 703. — SIMONETTI (M.), dans *DECA* II, p. 1949-1950.

Nicée 327 : LORENZ (R.), « Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327) », dans *ZKG* 90, 1979, p. 22-40. — LUBHÉID (C.), « The Alleged Second Session of the Council of Nicaea », dans *JEH* 34, 1983, p. 165-174. — KANNENGEISSER (Ch.), dans *DECA* II, p. 1745-1746.

Tyr (335) : DI BERARDINO (A.), SIMONETTI (M.) et BAGATTI (B.), dans *DECA* II, p. 2497-2499.

Antioche (341) : TETZ (M.), « Die Kirchweihsynode von Antiochen (341) und Marcellus

von Ancyra. Zu der Glaubenserklärung des Theophronius von Tyana und ihren Folgen », dans PAPANDREOU (D.) et alii (éd.), *Œcumenica et Patristica* (Hommage à W. Schneemelcher), Stuttgart-Berlin-Cologne, 1989, p. 199-217.

B. Le synode de Sardique (343)

Éditions

Mansi III, p. 1-140. — DH, p. 133-135.

Exposés généraux

HEFELE/LECLERCQ I/2, p. 737-823. — HESS (H.), *The Canons of the Council of Sardica A. D. 343. A Landmark in the Early Development of Canon Law*, Oxford, 1958. — BARNARD (L. W.), « The Council of Sardica : Some Problems re-assessed », dans *AHC* 12, 1980, p. 1-25. — BARNARD (L. W.), *The Council of Sardica 343 A. D.*, Sofia, 1983. — BARNARD (L. W.), « The Council of Sardica - Two Questions Reconsidered », dans POULTER (A. G.) (éd.), *Ancient Bulgaria*, Nottingham, 1983, p. 215-231. — TETZ (M.), « *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis*. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342) », dans *ZNW* 76, 1985, p. 243-269. — ELLIOTT (T. G.), « The Date of the Council of Sardica », dans *AHB* 2, 1988, p. 65-72. — HALL (St. G.), « The Creed of Sardica », dans *StPatr* 19, 1989, p. 173-184. — MCHUGH (M. P.), dans *EEC*, p. 832 et suiv. — DUJCEV (I.) et SIMONETTI (M.), dans *DECA* II, p. 2243-2245.

C. D'Antioche (344) à Sirmium (351) : le photinianisme

Éditions

Mansi III, p. 141. — DH, p. 139.

Exposés généraux

HEFELE et LECLERCQ I/2, p. 825-862. — SIMONETTI (M.), « Ekthesis makrostichos », dans *EECh* I, p. 268. — MIRABELLA ROBERTI (M.) et DI BERNARDINO (A.), « Milan », dans *EECh* I, p. 559. — SIMONETTI (M.), « Photin de Sirmium », dans *DECA* II, p. 2025 et suiv. — GAMBI (N.) et SIMONETTI (M.), « Sirmium », dans *DECA* II, p. 2295-2301. — ROSENBERG (H.), « Milan », dans *EEC*, p. 596 et suiv.

D. D'Antioche (352) à Sirmium (357)

Édition

Mansi III, p. 231-266.

Exposés généraux

HEFELE et LECLERCQ I/2, p. 863-902. — GRIFFE (É), *La Gaule chrétienne à l'époque romaine, I. Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*, Paris, 2^e éd. 1964. — MESLIN (M.), *Les Ariens d'Occident de 335 à 430 = PatSor* 8, 1967. — SIMONETTI (M.), « Arianesimo Latino », dans *StMed* III 8/2, 1967, p. 663-744. — ROSENBERG (H.), « Valens », dans *EEC*, p. 921. — SIMONETTI (M.), « Germinius de Sirmium », dans *DECA* I, p. 1053-1054. — SIMONETTI (M.), « Valens de Mursie et Ursace de Singidunum », dans *DECA* II, p. 2506-2507.

E. Ancyre (358) et le double synode de Rimini/Séleucie (359)

Édition

Mansi III, p. 265-336.

Exposés généraux

HEFELE et LECLERCQ I/2, p. 903-962. — DUVAL (Y.-M.), « La "manœuvre frauduleuse" de Rimini. À la recherche du *Liber adversus Ursacium et Valentem* », dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, p. 51-103. — LYMAN (R.), « Ancyra », dans *EEC*, p. 36 et suiv. — FERGUSON (E.), « Basil of Ancyra », dans *EEC*, p. 139. — STIERNON (D.), « Ancyre », dans *DECA* I, p. 120-121. — SIMONETTI (M.), « Basile d'Ancyre », dans *DECA* I, p. 348-349. — SIMONETTI (M.), « Rimini. Concile de », dans *DECA* II, p. 2179-2180. — SIMONETTI (M.), « Séleucie d'Isaurie. Concile de », dans *DECA* II, p. 2260-2261.

F. Alexandrie (362)

Édition

Mansi III, p. 343-358.

Exposés généraux - Manuels - Articles de dictionnaires

HEFELE et LECLERCQ I/2, p. 963-969. — KÖSTER (H.), « Υπόστασις », dans *ThWNT* 8, 1969, p. 571-588. — STUDER (B.), « Hypostase », dans *HWP* 3, 1974, p. 1255-1259. — NORRIS (R. A.), « Hypostasis », dans *EEC*, p. 443 et suiv. — STUDER (B.), « Hypostase », dans *DECA* I, p. 1202-1203. — STEAD (G. C.), « Ousia », dans *DECA* II, p. 1846-1848. — HAMMERSTAEDT (J.), « Hypostasis », dans *RAC* 16, 1993, p. 986-1035.

Études particulières

WITT (R. E.), ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, dans *Amicitiae Corolla* (Hommage à J. R. Harris), H. G. WOOD (éd.), Londres, 1933, p. 319-343. — RICHARD (M.), « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'Incarnation », dans *MSR* 2, 1945, p. 5-32 et p. 243-270. — KRAFT (H.), « ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ », dans *ZKG* 66, 1955-1963, p. 35-92. — STEAD (G. C.), *Divine Substance*, Oxford, 1977. — HALLEUX (A. de), « "Hypostase" et "personne" dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381) », dans *RHE* 79, 1984, p. 313-369 et p. 625-670. — TETZ (M.), « Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362) », dans *ZNW* 79, 1988, p. 262-281.

III. LA THÉOLOGIE

HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA THÉOLOGIE

Traduction allemande

RITTER (A. M.), *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen I, Alte Kirche, Neikirchen-Vluyt*, 1977.

Exposés généraux

LOHSE (B.), *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart, 1963. — SCHEFFCZYK (L.), « Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität », dans *MySal* 2, 1967, p. 146-220. — ADAM (A.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, *Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh, 2^e éd. 1962. — PELIKAN (J.), *Tradition chrétienne. I. L'Émergence*

de la tradition catholique (100-600), Paris, 1994. — KELLY (J. N. D.), *Early Christian Doctrines*, Londres, 5^e éd. 1977 ; trad. française, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, 1968. — ANDRESEN (C.) (éd.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, I. *Die Lehrenwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen, 1982. — BEYSLAG (K.), *Grundriß der Dogmengeschichte*, vol. I, *Gott und Welt*, Darmstadt, 1982. — STUDER (B.), « La riflessione teologica nella chiesa imperiale (sec. IV e V) », dans *SuPa* 4, 1989. — SESBOÜÉ (B.), *Histoire des dogmes*, I, Paris, 1994.

SOTÉRIOLOGIE

Exposés généraux

ANDRESEN (C.), dans *RAC* 6, 1966, p. 54-219. — STUDER (B.) et DALEY (B.), *Soteriologie. In der Schrift und Patristik* = HDG 3/2a, 1978. — STUDER (B.), *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf, 1985 ; trad. française, *Dieu sauveur : la rédemption dans la foi dans l'Église ancienne*, Paris, 1989. — SLUSSER (M.), dans *EEC*, p. 823-826. — STUDER (B.), dans *DECA* II, p. 2310-2313.

THÉOLOGIE DE LA TRINITÉ

Bibliographies

Estudios Trinitarios, Salamanque, 1967. — VENANZI (V.), « Dogma e linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico 1960-1972 », dans *Aug.* 13, 1973, p. 425-453. — SCHADET (E.), et alii (éd.), *Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur I-II*, Munich, 1984-1988.

Exposés généraux

MARGERIE (B. de), *La Trinité chrétienne dans l'histoire* = *ThH* 31, 1975. — BARBEL (J.), *Der Gott Jesu im Glauben der Kirche. Die Trinitätslehre bis zum 5. Jahrhundert*, FRIES (A.) (dir.) = *GW* V/15, 1976. — O'CARROLL (M.), *A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*, Wilmington, 1987. — COURTH (F.), *Trinität in der Schrift und Patristik* = HDG 2/1a, 1988. — TORRANCE (T. F.), *The Trinitarian Faith : Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Édimbourg, 1988. — WRIGHT (D. F.), dans *EEC*, p. 911-917. — STUDER (B.), dans *DECA* II, p. 2483-2489. — SESBOÜÉ (B.) et MEUNIER (B.), *Dieu peut-il avoir un Fils ? Le débat trinitaire au IV^e siècle*, Paris, 1993.

CHRISTOLOGIE

Traductions allemandes

KARPP (H.), *Textbuch zur altkirchlichen Christologie. Theologia und Oikonomia* = *NSB* 9, 1972. — NORRIS (R. A.), *The Christological Controversy*, Philadelphie, 1980 (recueil de textes en anglais). — ORBE (A.), SIMONETTI (M.), *Il Cristo. Tesi teologiche e spirituali*, vol. I³-II, Milan, 1986-1990 [texte grec et latin, trad. italienne et commentaire].

Exposés généraux

SELLERS (R. V.), *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early Christian Doctrine*, Londres, 1954. — LIÉBART (J.), *L'Incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris, 1966. — SMULDERS (P.), « Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie », dans *MySal* 3/1, 1970, p. 389-476 ; *MySal*, éd. française, 10, 1974, p. 237-250. — SCIPIONI (L.), « Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia

patristica », dans *Teologia* 2, 1977, p. 3-51. — SERENTH (M.), « Cristologia patristica : per una precisazione dell'attuale "stratus quaestionis" », dans *ScC* 106, 1978, p. 3-36. — GRILLMEIER (A.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Fribourg-en-Brisgau-Bâle-Vienne, 1979 (4 tomes existants à ce jour) ; trad. française, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, 4 vol., Paris, 1979-1996. — ETTLINGER (G. H.), *Jesus, Christ and Saviour*, Wilmington (Del.), 1987. — WILLIAMS (R.), dans *TRE* 16, 1987, p. 726-745. — GILG (A.), *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, Munich, 1989. — NORRIS (F. W.), dans *EEC*, p. 197-206. — BEYSLAG (K.), *Grundriß der Dogmengeschichte*, II. *Gott und Mensch*, Darmstadt, 1991. — SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 468-475.

1. LES ANOMÉENS (ARIENS RADICAUX, NÉOARIENS, EUNOMIENS)

Éditions

SESBOÜÉ (B.), DURAND (G.-M. de) et DOUTRELEAU (L.) = *SC* 305, 1983, p. 177-299 [Eunomius, *Apologiae*, texte, trad. française et commentaire]. — VAGGIONE (R. P.), *Eunomius, the Extant Works* = *OECT*, 1987 [introduction au texte et trad. anglaise].

Articles de dictionnaires

ABRAMOWSKI (L.), « Eunomios », dans *RAC* 6, 1996, p. 936-947. — BRENNECKE (H. Ch.), « Stellen konkordanz zum Artikel "Eunomios" », dans *JAC* 18, 1975, p. 202-205. — RITTER (A. M.), « Eunomius », dans *TRE* 10, 1982, p. 525-528. — VAGGIONE (R. P.), « Aetius », dans *EEC*, p. 13 et suiv. — VAGGIONE (R. P.), « Anomoeans », dans *EEC*, p. 45 et suiv. — VAGGIONE (R. P.), « Eunomius de Cyzique », dans *DECA* I, p. 909. — SIMONETTI (M.), « Aetius d'Antioche », dans *DECA* I, p. 38-39. — SIMONETTI (M.), « Anoméens, Anoméisme », dans *DECA* I, p. 136-137. — SIMONETTI (M.), « Eunome de Cyzique », dans *DECA* I, p. 909.

Études particulières

ALBERTZ (M.), « Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft », dans *ThStKr* 82, 1909, p. 205-278. — BARDY (G.), « L'héritage littéraire d'Aetius », dans *RHE* 24, 1928, p. 809-827. — WICKHAM (L. R.), *The Syntagmation of Aetius the Anomoean*, dans *JThS NS* 19, 1968, p. 532-569. — WICKHAM (L. R.), « Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy », dans *StPatr* 11 = *TU* 108, 1972, p. 259-263. — CALVACANTI (E.), *Studi Eunomiani* = *OCA* 202, 1976. — KOPECEK (T. A.), *A History of Neo-Arianism*, 2 vol. = *PatMS* 8, 1979. — WILES (M.), « Eunomius : Hair-Splitting Dialectician or Defender of the Accessibility of Salvation ? », dans WILLIAMS (R.) (éd.), *The Making of Orthodoxy* (Hommage à H. Chadwick), Cambridge, 1979, p. 157-172. — UTHEMANN (K.-H.), « Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus », dans *ZKG* 104, 1993, p. 143-175.

2. LES HOMOOUSIENS (NICÉENS)

Articles de dictionnaires

SEIBT (K.), « Marcell von Ankyra », dans *TRE* 22, 1992, p. 83-89. — NORRIS (F. W.), « Homooousios », dans *EEC*, p. 434 et suiv. — LYMAN (R.), « Marcellus of Ancyra », dans *EEC*, p. 566 et suiv. — SIMONETTI (M.), « Homooousiens », dans *DECA* I, p. 1190. — SIMONETTI (M.), « Homooousies », dans *DECA* I, p. 1190-1191. — KANNENGIESSER (Ch.), « Marcel d'Ancyre », dans *DECA* II, p. 1536-1537.

Études particulières

TETZ (M.), « Zur Theologie des Markell von Ankyra I-II », dans *ZKG* 75, 1964, p. 217-270 ; 79, 1968, p. 3-42 ; 83, 1972, p. 145-194. – SIMONETTI (M.), « Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira », dans *RSLR* 9, 1973, p. 313-329. – TETZ (M.), « Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellische *Expositio fidei ad Athanasium* des Diakons Eugenios von Ankyra », dans *ZNW* 64, 1973, p. 75-121. – DINSEN (F.), *Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Kiel, 1976. – BIENERT (W. A.), « Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit », dans *ZKG* 90, 1979, p. 151-175. – BARNARD (L.), « Marcellus of Ancyra and the Eusebians », dans *GOTR* 25, 1980, p. 63-76. – SIMONETTI (M.), « Ancora su *Homoousios* a proposito di due recenti studi », dans *VetChr* 17, 1980, p. 85-98. – LIENHARD (J. T.), « Marcellus of Ancyra in Modern Research », dans *TS* 43, 1982, p. 486-503. – LIENHARD (J. T.), « Acacius of Caesarea : *Contra Marcellum*. Historical and Theological Considerations », dans *CrSt* 10, 1989, p. 1-21. – LIENHARD (J. T.), « Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and "Sabellius" », dans *ChH* 58, 1989, p. 157-167. – FEIGE (G.), *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* = *ETHST* 58, 1991.

3. LES HOMOIOUSIENS (EUSÉBIENS, SEMIARIENS)

Exposés généraux

GUMMERUS (J.), *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356-361*, Helsingfors, 1900. – LÖHR (W. A.), *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien Synodalggeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bonn, 1986. – SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 1186-1187. – RITTER (A. M.), dans *DHGE* 24, 1993, p. 1507-1510.

4. LES HOMÉENS

Exposés généraux

BRENNECKE (H. Ch.), *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* = *BHTh* 73, 1978. – GRANT (R. M.), dans *EEC*, p. 433 et suiv. – SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 1182.

CHAPITRE PREMIER

La première phase de l'arianisme

I. EUSÈBE DE CÉSARÉE

Eusèbe, qui avait pris le nom de Pamphile en hommage à son maître mort martyr lors de la persécution de Dioclétien (16 février 309 ou 310), appartient, comme Lactance, à cette génération de Pères de l'Église qui ont vécu et contribué à concrétiser ce tournant du christianisme qui, de persécuté devient toléré, avant d'être finalement reconnu. Tandis que Lactance n'a jamais rempli une fonction ecclésiastique et qu'il n'a connu que le triomphe de la souveraineté unique de Constantin (324), Eusèbe, pendant toute la durée de son règne, fut évêque de la métropole de Césarée, en Palestine, en même temps que le confident et le conseiller de l'empereur. Il a conçu la théologie historique de l'empire chrétien et a pris une part déterminante dans la première grande crise théologique et ecclésiastique de cet empire : les controverses autour d'Arius et de sa doctrine.

Eusèbe est né entre 260 et 264, peut-être à Césarée même, et dès ses jeunes années il a entrepris des études historiques. À titre de collaborateur du presbytre Pamphile, il s'est consacré à l'entretien de la bibliothèque de Césarée, créée par Origène, ainsi qu'à des études de la Bible, et il a entrepris plusieurs voyages d'études à Antioche, à Césarée de Philippi et à Jérusalem. Pendant la persécution de Dioclétien, il rédigea, avec Pamphile, prisonnier à Césarée depuis novembre 307, les cinq premiers livres d'une *Apologie d'Origène*, qu'il n'acheva cependant qu'après la mort de son maître, y ajoutant un sixième livre (seul le premier livre nous est parvenu, dans la traduction latine de Rufin : il jouera un rôle assez important dans la controverse entre Rufin et Jérôme au sujet d'Origène). Pendant le temps de la persécution, Eusèbe séjourna notamment à Tyr et dans la Thèbes égyptienne. Il n'est pas possible de

savoir avec certitude s'il fut lui-même jeté en prison. Les accusations ultérieures d'apostasie n'apparaissent en tout cas pas fondées, puisque, peu après la fin des persécutions, vers 313, l'Église de Césarée le porte sur le siège épiscopal. Pendant la décennie suivante, l'activité pastorale, notamment la reconstruction de la vie de l'Église, l'occupa bien plus que l'activité littéraire.

Après son excommunication, par un synode d'Alexandrie, sous la présidence de l'évêque Alexandre, le presbytre Arius⁵ chercha un appui auprès des évêques orientaux. Dans une lettre à Alexandre, Eusèbe intervient en sa faveur et un synode réuni à Césarée se prononce aussi en sa faveur. En revanche, un synode tenu à Antioche, fin 324/début 325, excommunie Arius et ses partisans, y compris Eusèbe. Cette décision cependant ne devait avoir qu'un caractère provisoire, jusqu'à une décision définitive lors d'un synode réuni à Ancyre au printemps 325. Ce synode se réunit finalement à Nicée : premier concile « œcuménique », il définit la formule de l'« identité de nature » (ὁμοούσιος) entre Dieu le Père et le Fils. Eusèbe défend sa propre orthodoxie en s'appuyant sur le symbole de l'Église de Césarée et il accepte, même à contrecœur, l'ὁμοούσιος. Ce qui l'inquiétait, c'était la présence de traces de sabellianisme dans ce concept qui ne faisait pas assez la différence entre Dieu le Père et le Fils. Le concile accepta la proclamation d'orthodoxie d'Eusèbe, mais les années suivantes confirmèrent le bien-fondé de ses craintes d'une interprétation sabellienne de l'ὁμοούσιος.

La position d'Eusèbe dans l'évolution ultérieure du conflit arien a donné lieu à de nombreuses interprétations divergentes. Il avait officiellement accepté le *Nicaenum*, il ne s'était plus prononcé en faveur d'Arius par la suite, et l'orthodoxie de sa foi n'a plus été officiellement mise en doute. D'un autre côté, il participa à des mesures prises contre les chefs de file du parti nicéen : il poussa à la déposition d'Eustathe, évêque d'Antioche, accusé de sabellianisme (vers 330), mais refusa d'occuper lui-même ce siège en se référant au canon 15 du concile de Nicée qui interdisait à un évêque d'aller occuper un autre siège épiscopal. En 335 il présida un synode à Tyr, devant lequel Athanase devait se justifier, mais il ne participa pas au déchaînement de haine contre lui. Peu après, à la demande de l'empereur, il rédigea cependant deux écrits pour réfuter la théologie de Marcel d'Ancyre, déposé en 336 à cause de son antiarianisme farouche (*Contra Marcellum*, *De ecclesiastica theologia*). Malgré tout cela, on ne peut pas simplement dire que son comportement a été indécis,

5. La chronologie exacte des débuts de la controverse arienne entre 318 et 323 reste sujette à discussions. Pour la date de l'excommunication d'Arius elle-même, la seule certitude est celle du *terminus ante quem*, soit 324.

contradictoire ou dicté seulement par un calcul politique (même si sa grande habileté politique est incontestable), en excluant toute conviction théologique propre. Il tenta de suggérer une voie théologique moyenne, à tonalité alexandrine (due principalement à l'élève d'Origène, Denys d'Alexandrie), entre la théologie arienne et la théologie nicéenne, mais cette tentative fut vaine du fait que sa conceptualité théologique s'avéra insuffisante.

Sans pour autant méconnaître la valeur des œuvres exégétiques et apologetiques d'Eusèbe, comme la *Praeparatio evangelica*, la *Demonstratio evangelica*, le *Commentaire d'Isaïe*, par exemple, sa renommée justifiée d'écrivain ecclésiastique lui vient surtout de ses œuvres historiques qui lui ont valu d'être appelé « le père de l'histoire de l'Église ». Il est devenu de la sorte le conservateur de documents inappréciables des trois premiers siècles, le théoricien d'une histoire chrétienne du salut culminant dans l'empire de Constantin, et l'historien plus ou moins officiel de cet empire. Il est mort vers 340, peu après Constantin, dont il avait encore rédigé la *Vita* après sa mort (337).

1. CHRONOGRAPHIE CHRÉTIENNE ET THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE AVANT EUSÈBE

Le genre littéraire de l'historiographie de l'Église n'existait pas avant Eusèbe, alors même que la littérature profane de l'Antiquité connaissait déjà une historiographie tout à fait digne de ce nom, depuis Hérodote et Thucydide (seconde moitié du v^e siècle av. J.-C.). Cela tient sans doute à la situation d'insécurité dans laquelle se trouvait l'Église pendant les trois premiers siècles. Mais le christianisme, dès ses débuts, témoigne d'une conscience historique, avec des ébauches de chronographie et de théologie de l'histoire : l'Église repose, en effet, sur la personne historique de Jésus, le Fils de Dieu incarné, et non sur un mythe. Certes, les écrits du Nouveau Testament ne se présentent pas comme des écrits historiographiques, mais comme des textes porteurs d'un message. Ils n'en reposent pas moins sur des données concrètes, des dates et des lieux historiquement vérifiables (par exemple Lc 1, 5 « au temps d'Hérode, roi de Judée » ; Lc 2, 2 « en ce temps-là parut un décret de César Auguste » ; Jn 18, 13 « Hanne, le beau-père de Caïphe, qui était le Grand Prêtre en cette année-là », et ils situent l'événement du salut advenu dans le Christ dans l'histoire des relations de Dieu avec les hommes, notamment avec le peuple juif (par exemple Mt 1, 1-17, la généalogie de Jésus ; Gal 4, 4 « mais quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils »). En même temps que l'attente de la fin des temps, l'Église reprit aussi à son compte

d'autres représentations juives, comme le schéma des quatre royaumes (Dn 2, 1-49) et les décomptes millénaristes du temps reposant sur le Psaume 90, 4 : « oui, mille ans, à tes yeux, sont comme hier » (2 P 3, 8) et sur le schéma des six jours de la création : le monde s'étend de la création à l'établissement du royaume de Dieu définitif six mille ans après (Ap 20, 1-6).

Les II^e et III^e siècles développent et concrétisent ces représentations, en se démarquant du monde païen environnant, mais aussi de courants existant au sein de l'Église, qui deviennent hérétiques (le montanisme, par exemple, cf. 2^e partie, chap. I, IV, 1, C), et qui annoncent une fin du monde proche. Les apologètes comparent la chronologie païenne à la chronologie biblique qu'ils gratifient de la preuve par l'ancienneté, puisque Moïse et l'Ancien Testament sont bien plus anciens que les cultures et les philosophes les plus anciens, qui ne seraient même que des plagiaires de l'Ancien Testament (cf. 2^e partie, chap. I, I). Théophile d'Antioche (*Ad Autolycum* III, 16-30), Clément d'Alexandrie (*Stromates* I, 21) et l'auteur de la plus ancienne chronique chrétienne du monde, Jules l'Africain, calculent très exactement, à l'année et au jour près, le temps du monde déjà écoulé, le Christ étant né au milieu du sixième et dernier millénaire de l'histoire du monde. Avec son ouvrage *Chronographie*, dont nous ne connaissons que des fragments, Jules l'Africain († vers 240) crée un nouveau genre littéraire chrétien : il confronte et compare, selon une suite chronologique et synchrone, les données et événements de l'histoire biblique et de l'histoire profane, depuis la création du monde jusqu'à l'époque où il vit (année 221). Suivra, peu après, bâtie sur le même schéma, la *Chronique* d'Hippolyte (conservée), qui s'étend jusqu'à l'an 235. Toutes les autres œuvres, comme les listes d'évêques ou les présentations des différentes hérésies, représentent, certes, un matériel dont l'historien ne saurait se passer, mais ayant été rédigées à des fins dogmatiques, elles ne relèvent pas du genre littéraire de l'historiographie.

2. LA CHRONIQUE

Eusèbe inaugure, lui aussi, ses travaux historiques par l'élaboration d'une chronique, qui puise ses matériaux dans la Bible, la *Chronique* de Jules l'Africain, Flavius Josèphe, les chronographes hellénistiques et les historiens grecs, ainsi que chez d'autres auteurs chrétiens. Son innovation essentielle dans la chronographie chrétienne, outre son choix éminemment critique des sources, réside dans son refus de traiter toute l'histoire du monde depuis sa création et son abandon de toute représentation millé-

nariste. Il commence avec les événements datables à ses yeux (la naissance d'Abraham en 2016/2015 av. J.-C.), situe, il est vrai, la naissance du Christ en l'an 5200 de la création, mais ne fixe pas de date eschatologique de la fin du monde. Son intention n'est plus d'attirer l'attention sur la fin des temps qui approche, mais de montrer que l'empire de Constantin marque l'apogée du monde, tel qu'il était prévu et dont la fin n'est pas prévisible. La preuve apologétique traditionnelle par l'ancienneté est également présente.

La *Chronique* comporte deux parties : la première (*Chronographie*) reprend la chronologie des peuples les plus marquants de l'Antiquité, les Chaldéens, les Assyriens, les Hébreux, les Égyptiens, les Grecs et les Romains. S'appuyant sur cette chronographie, la deuxième partie (*Chronicoi Kanones*) énumère, en colonnes parallèles, les principaux événements de l'histoire, mettant en évidence la place qui leur revient dans les différents systèmes chronologiques, mais les mettant surtout en rapport avec l'histoire sacrée du judaïsme, qui prépare le christianisme.

La *Chronique* d'Eusèbe a connu deux éditions, dont la seconde s'étend jusqu'à la célébration des *vicennalia* de Constantin, en 325/326. On pensait traditionnellement que la première édition s'étendait jusqu'à l'an 303. Mais récemment, Barnes (*Constantine and Eusebius*, 111) a émis l'hypothèse, reprise par d'autres chercheurs⁶, selon laquelle elle n'allait pas au-delà de l'année 276/277 et qu'elle a encore été publiée avant la fin du III^e siècle. Sommes-nous autorisés pour autant à rapprocher la date de publication de la dernière année dont traite la *Chronique* ? Voilà qui mérite plus ample réflexion⁷. En effet, même si Eusèbe a entrepris très jeune ses études historiques, il lui fallut tout de même quelques années de travail pour mener à bien une telle œuvre. La *Chronique* est perdue sous sa forme originelle, mais peut être reconstruite de façon très fiable à partir des extraits de chronographes postérieurs, d'une traduction arménienne du VI^e siècle et surtout de la traduction latine de Jérôme. Jérôme en prend connaissance lors d'un séjour à Constantinople en 380/381 et traduit fidèlement en latin la première partie jusqu'à la chute de Troie ; puis, pour la période qui va jusqu'aux *vicennalia* de Constantin, il ajoute de nouveaux matériaux puisés dans l'histoire et la littérature romaine, et complète l'ouvrage jusqu'à l'an 378. La *Chronique* devint ainsi le modèle des chroniques du monde de Sulpice Sévère (jusqu'en 400), de Prosper d'Aquitaine (jusqu'en 455) et d'Isidore de Séville (jusqu'en 615). Son influence s'étendit ainsi très avant dans le Moyen Âge latin.

6. WALLACE-HADRILL, dans *TRE* 10, p. 539 ; WINKELMANN dans *RAC* 15, p. 752.

7. WALLACE-HADRILL, dans *TRE* 10, p. 539 : « déjà achevé en 280 », bien qu'il ne situe la date de naissance d'Eusèbe que « vers 264 ».

3. L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

Sur la base de sa *Chronique*, Eusèbe créa la première œuvre relevant du genre littéraire de « l'histoire de l'Église », mais il le fit d'emblée sous une forme si magistrale que son influence s'étend jusqu'à nos jours : il met à notre disposition un matériel unique pour les trois premiers siècles. Depuis le début de ce siècle on discute beaucoup de l'histoire de l'élaboration de cette œuvre. Il faut sans doute reconnaître aujourd'hui que les livres I-VII, qui retracent l'histoire du christianisme de ses débuts à la persécution de Dioclétien, ont déjà été publiés avant 303, voire vers la fin du III^e siècle, et qu'ils ont été retravaillés et complétés dans des éditions ultérieures. Eusèbe y adjoignit ensuite les livres VIII-X, de la persécution de Dioclétien à la victoire de Constantin sur Licinius (324). Il y eut de nombreuses révisions, sous un angle à chaque fois nouveau, en fonction de la date, et enfin une rédaction définitive. Voilà qui modifie considérablement l'appréciation de l'intention originelle d'Eusèbe. Tant que l'on parlait de l'hypothèse d'une première rédaction publiée après 311, l'*Histoire ecclésiastique* pouvait être considérée dès l'abord comme une apologie du christianisme : sa victoire, sous Constantin, sur toutes les puissances qui lui étaient hostiles, témoigne de son origine divine et de sa conduite providentielle par Dieu, à travers toutes les vicissitudes d'une histoire du salut destinée à déboucher sur cette victoire. Mais si les premiers livres sont parus avant la persécution de Dioclétien, cette vision de l'histoire de la dernière rédaction dont nous disposons aujourd'hui n'a pu que se développer progressivement.

Ce qui fait la nouveauté de la méthode mise en œuvre dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, c'est sa division en fonction des années de règne des empereurs et des pontifes, ainsi que l'exploitation et la citation explicite d'un riche matériel puisé dans les sources auxquelles il avait accès dans les importantes bibliothèques de Césarée et de Jérusalem, dont beaucoup d'ailleurs ne nous ont été conservées que dans l'œuvre d'Eusèbe. À ses yeux, la tâche principale de l'historien consiste à rassembler les textes authentiques et à les situer dans l'ensemble grâce à de brèves explications, et non pas à exploiter les sources pour aboutir à une présentation structurée des événements. On a beaucoup critiqué sa façon de traiter les sources, parce qu'il ne fait pas de différence entre les sources primaires et secondaires, qu'il supprime des passages ou les paraphrase, qu'il exploite plus volontiers les auteurs orthodoxes que d'autres auteurs chrétiens, qu'il cite plus volontiers les écrivains profanes célèbres que les moins connus, que la place occupée par tel ou tel texte ne correspond pas toujours à

l'importance du contenu et que nombre de ses jugements paraissent superficiels ou partiels. Même si le travail d'Eusèbe ne répond pas aux critères de l'histoire scientifique moderne, on ne peut cependant pas y relever de falsification significative, voire consciente, des matériaux utilisés. Ses adversaires eux-mêmes reconnaissent son autorité en matière historique. Ce qui est plus embarrassant, c'est que dans les derniers livres (VIII-X), où il traite de son époque à lui, il a moins le souci de la vérification, laisse subsister d'importantes lacunes et fait preuve d'une visée panégyrique plus que d'objectivité impartiale.

Beaucoup d'historiens de l'Église de l'époque des Pères se sentaient à ce point tributaires de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe qu'ils se sont contentés de la traduire et de la prolonger : Rufin d'Aquilée (Concordia) (jusqu'en 395), Sozomène (jusqu'en 425), Théodoret de Cyr (jusqu'en 428), Socrate le Scolastique (jusqu'en 439).

4. LA VITA CONSTANTINI

La *Vita Constantini*, rédigée par Eusèbe après la mort de l'empereur (337), en quatre livres, contient le récit sans doute le plus populaire de tous les travaux d'Eusèbe (I, 28-31) : l'apparition de la croix avant la bataille contre Maxence, au pont Milvius, à Rome. Constantin lui-même avait raconté que, vers midi, il avait prié le Dieu chrétien pour qu'il lui donne la victoire. Une croix lumineuse lui serait alors apparue dans le ciel, au-dessus du soleil du Tropéion⁸, accompagnée de ces mots : « Emporte la victoire par ce signe ». Mais comme il n'avait pas immédiatement compris le sens de l'apparition, le Christ lui serait apparu en songe et lui aurait enjoint de reproduire le signe qu'il avait vu apparaître, pour en faire un signe de ralliement de ses troupes (récit semblable chez Lactance, *De mortibus persecutorum* 44). Ce fut le *Labarum*, croix recouverte d'or, surmontée d'une couronne en or et en pierres précieuses entourant le monogramme du Christ, *Chi-Rho*. Sur la partie transversale pendait une pièce de pourpre carrée, brochée de fils d'or et ornée de pierres précieuses éclatantes. On y fixait des bustes de l'empereur et de ses fils. À partir de 324, ce *Labarum* sera la bannière impériale pour tout l'empire.

La célèbre légende de la conversion de l'empereur Constantin par le

8. Le Tropéion (τρέπειν, « tourner ») était depuis les temps les plus anciens un bâti en forme de T que l'on érigeait en signe de victoire à l'endroit où, lors de la bataille, l'ennemi avait pris la fuite. On accrochait des armures prises à l'ennemi aux bras du T. C'est pourquoi, en raison de sa forme et de sa signification, il fut l'objet d'un transfert sur la croix du Christ.

pape Silvestre (314-335) ne se trouve pas chez Eusèbe, mais dans le cycle pictural de la chapelle des Quattro Coronati à Rome. Constantin aurait été atteint de la lèpre et, selon une ancienne tradition, il aurait cru pouvoir se purifier en se baignant dans le sang d'enfants innocents. Le pape Silvestre l'aurait instruit du pouvoir du Dieu chrétien et de la puissance salvifique de son baptême. Et après avoir été baptisé par le pape Silvestre, Constantin aurait effectivement été guéri de la lèpre. Cette légende n'est née qu'au V^e siècle à Rome mais, au VIII^e siècle, elle a servi de fondement à la prétendue « Donation de Constantin », destinée à justifier le pouvoir impérial de la papauté médiévale face à celui de l'empereur : à la suite de sa guérison miraculeuse, Constantin aurait reconnu le pouvoir dont le Christ avait gratifié saint Pierre et aurait établi le primat du pape sur l'Église universelle ; il lui aurait fait don du palais du Latran et lui aurait octroyé l'*imperium* sur Rome et sur l'empire d'Occident, ainsi que les insignes impériaux⁹.

L'intention et le contenu de la *Vita Constantini* soulèvent des problèmes si graves à propos de l'objectivité historique de l'auteur, que certains chercheurs ont pensé que ce ne pouvait pas être Eusèbe, opinion qui n'a pu prévaloir jusqu'ici. Eusèbe entend définir et interpréter théologiquement la position de l'empereur dans l'Empire romain, désormais chrétien. Dans l'empereur se reflète l'image de Dieu, dans la mesure où sa souveraineté imite celle du Logos. Leurs relations ressemblent à celles du Père et du Fils dans la Trinité : l'empereur fait fonction de souverain suppléant de Dieu sur terre et maître de tous ses sujets. C'est pourquoi il peut aussi être appelé « évêque de ceux qui se tiennent en dehors de l'Église » (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός). Le christianisme se situe dans la droite ligne de la foi originelle des patriarches, alors que la Loi juive n'a servi qu'à l'éducation et à la préparation du peuple. Mais l'Empire romain, qui a connu l'apogée de sa puissance à l'époque du Christ, a été choisi pour favoriser d'abord, par la *pax romana*, la propagation du christianisme, puis pour constituer, avec Constantin, une nouvelle unité politico-religieuse, dans laquelle l'empereur est le chef de l'empire et de l'Église (césaropapisme).

La *Vita Constantini* tombe ainsi dans le piège d'un panégyrique en faveur de l'empereur, reconnaissant explicitement « ne dire et n'écrire que ce qui se rapporte à sa vie agréable à Dieu » et pour « louer sans entrave, avec toute l'éloquence qui convient, l'empereur vraiment bienheureux » (I, 11). Constantin est décrit comme le chef de son peuple, choisi par Dieu comme Moïse, et qui, sur son ordre et avec sa puissance, a remporté la victoire sur tous les ennemis du christianisme. Il a organisé l'Église et

l'État dans la ligne du royaume de Dieu auquel il aspire, et il a eu le souci de la vraie doctrine et de l'unité de l'Église, surtout après le concile de Nicée. C'est pourquoi Dieu l'a béni en lui donnant toute richesse et toute dignité, et il l'a gratifié d'une fin bienheureuse et exemplaire. « On rend davantage justice à cet ouvrage en le considérant comme un traité de philosophie politique (Baynes) que comme un travail purement théologique (Winkelman), ou une étude sur le prince idéal (Farina) » (Wallace-Hadrill, *TRE* 10, p. 541).

II. ARIUS

Eusèbe a été impliqué pratiquement dès le début dans les controverses suscitées par Arius, sans doute originaire de Libye. On situe sa date de naissance autour de 256. Dès les premières années de la persécution de Dioclétien, il vivait à Alexandrie, mais il se dit lui-même l'élève de Lucien d'Antioche. Sa théologie pourtant évoque plutôt Origène et Alexandrie. L'évêque Pierre (environ 300-311) l'a ordonné diacre, mais l'a aussi excommunié, parce qu'il s'était situé du côté de Mélitios de Lycopolis, lors du schisme qu'il avait provoqué. Mais l'évêque Achillas (311-312) le réadmit dans la communauté et l'ordonna même prêtre. Sous l'évêque Alexandre (312-328) il était à la tête d'une des églises de la ville qui (en raison de sa forme ?) s'appelait ἡ Βαύκαλις (« pot en terre trapu, au col étroit »). Bon prédicateur et surtout pasteur zélé, il est l'objet d'une grande considération.

En ces années Arius développe sa théologie, controversée par la suite, et finalement condamnée, sur la relation du Fils de Dieu au Père. Son intention, la ligne directrice de sa réflexion, est de parvenir à une interprétation sans ambiguïté de la doctrine de la Trinité d'Origène, qui était loin d'être parfaitement claire. Origène avait reconnu une hypostase à Dieu le Père, au Fils et à l'Esprit, mais avait subordonné le Fils et l'Esprit au Père (subordinationisme), pour préserver ainsi l'unité de Dieu, dans la ligne du monarchianisme, mais pour souligner en même temps, contre tout sabellianisme, la distinction des Trois. La question de la relation exacte entre les Trois n'avait pas trouvé de réponse jusque-là. Arius entendait proposer cette réponse, à partir de principes du platonisme moyen ou du néoplatonisme. Ce platonisme enseignait, en effet, qu'il n'y avait qu'un fondement (ἀρχή) de l'être (τὸ ἔν) : ce fondement, et lui seul, est sans commencement, et à lui seul revient une substance (ὕποστασις) au sens propre, c'est-à-dire qu'elle ne dépend de rien d'autre. Arius reporte

9. Cf. H. FUHRMANN, « *Constitutum Constantini* », dans *TRE* 8, 1981, p. 196-202 (bibliographie).

cette représentation sur Dieu le Père. Lui seul est le Dieu unique, le fondement de toutes choses, sans commencement (ἀναρχος), c'est-à-dire le seul inengendré (ἀγεννητος) et incréé (ἀγέννητος) (ces concepts désignent jusque-là un processus identique), il est donc le seul éternel (αἰδιος), interchangeable (ἀτρεπτος) et inaltérable (ἀναλλοίωτος). À lui seul revient l'unique hypostase divine, c'est-à-dire la nature divine (on ne fait pas encore une claire distinction entre les concepts d'ὑπόστασις et d'οὐσία). Le redoublement de ces attributs divins évoquerait, selon ce schéma de pensée, un dithéisme : Arius clarifie ainsi la théologie de la Trinité d'Origène, ouverte jusque-là, en situant explicitement le Fils du côté des créatures. Le Fils est engendré (γεν[ν]ητός), donc créature (κρίσμα, ποίημα), avec toutes les conséquences. Ἦν ποτε οὐκ ἦν, « il n'a pas toujours existé », est devenu son slogan, le cœur de sa théologie, qu'il a énoncé dans son œuvre principale la *Thalie* (*Le Banquet*) et qui est cité dans presque toutes les sources qui parlent d'Arius.

Compte tenu des témoignages bibliques, Arius explique sa position en soulignant que le Fils de Dieu n'en occupe pas moins une position unique, suréminente, parmi toutes les créatures. Il a été créé avant tous les temps et tout le reste de la création a été créé par lui. Il occupe le premier rang au-dessus de toute création (Pr 8, 22-31). Il porte aussi les noms « Dieu, *Logos*, *Sophia* et *Dynamis* », non en raison de sa nature, mais par grâce. Parce que Dieu avait prévu que le Christ, en dépit de sa nature altérable (τρεπτός), unirait toujours la liberté de sa volonté (αὐτεξούσιος) avec la volonté de Dieu, Il lui a conféré dès l'abord la gloire (δόξα), que l'homme doit acquérir dans sa vie en faisant ses preuves (ἀρετή). Même si cette conception élève le Fils au-dessus de toutes les créatures, elle ne comble pas le gouffre fondamental et absolu entre Dieu le Père d'un côté, et le Fils avec toutes les autres créatures de l'autre. Selon le modèle d'Arius, le Fils est Dieu, mais pas « vrai Dieu » (ἀληθινὸς θεός), parce qu'il ne partage pas la nature (οὐσία/ὑπόστασις) du Père et lui est donc subordonné en rang, en autorité et en gloire. C'est pourquoi il faut aussi récuser les concepts de ὁμοούσιος et de « coéternel », parce que le premier, en supposant un partage de l'οὐσία, évoque des représentations matérialistes, et que l'autre présuppose deux êtres sans commencement. Le Fils est et reste « étranger à l'essence et à l'être individuel du Père et il en est tout à fait dissemblable » (ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ιδιότητος).

Hans Opitz situe le début des controverses en 318, les années 318-322 en représentant la première phase. Les méliitiens accusent Arius auprès de l'évêque d'innovations dogmatiques, et Arius polémique contre l'enseignement de l'évêque sur la « coéternité » du Logos avec le Père. En même temps il rédige son œuvre principale, la *Thalie*, dont seuls des fragments

ont été conservés ; en 320 il adresse à Alexandre une lettre cosignée par plusieurs presbytres et diacres et, fin 327, conjointement avec Euzoïus, diacre d'Alexandrie qui sera son compagnon de route pendant de nombreuses années, il adresse un écrit à l'empereur Constantin pour établir son orthodoxie. L'évêque Alexandre réagit d'abord très sobrement par une encyclique et une lettre à Alexandre de Thessalonique ou de Byzance, et l'empereur Constantin ne voit d'abord dans le conflit qu'une divergence d'opinions, comparable à une querelle de philosophes, qui menace inutilement l'unité de l'Église, importante pour l'État.

La popularité d'Arius s'étendant très rapidement en dehors de l'Égypte et les soutiens ne lui manquant pas, un synode alexandrin l'excommunie en 323. La controverse n'est évidemment pas close pour autant, et l'empereur Constantin, qui a conquis la souveraineté unique sur tout l'empire en septembre 314, envoie l'évêque Ossius de Cordoue à Alexandrie en lui confiant officiellement la mission de rétablir la paix. Quand Ossius, fin 324, revient à la résidence impériale de Nicomédie, après un passage par Antioche, sa tentative de médiation a échoué, certes, mais il a pris la mesure de la controverse dans sa signification fondamentale, qui dépasse largement Alexandrie – en raison, aussi, de la situation confuse due à la vacance de siège qu'il avait découverte à Antioche sur le chemin du retour. Sous sa présidence, un synode règle la nouvelle occupation du siège ; il prend en même temps position par rapport à la théologie d'Arius, qu'il condamne, ainsi que trois de ses fidèles, dont Eusèbe de Césarée – en attendant que cette décision soit confirmée par un synode plus important. Le synode, convoqué d'abord à Ancyre, qui se réunit finalement à Nicée l'année suivante, formule une confession de foi œcuménique, dans laquelle il introduit le concept d'ὁμοούσιος (« de même nature ») (cf. III. 1.).

La politique déployée par Constantin (cf. Introduction 3^e partie, I. 1) pour régler le problème modifia plusieurs fois le sort d'Arius. En 328, l'empereur le rappelle de son exil en Illyrie et intervient fermement auprès d'Athanase, le successeur d'Alexandre sur le siège épiscopal d'Alexandrie, dans le sens d'une réconciliation qu'Athanase refuse catégoriquement. En 333 Constantin lance à nouveau un édit contre Arius : il ordonne de brûler ses écrits et décrète sa *damnatio memoriae*. Mais en 335 un synode de Jérusalem, à l'instigation des évêques Eusèbe de Césarée et Eusèbe de Nicomédie, se prononce pour la réadmission d'Arius dans l'Église. Mais Arius meurt peu après la célébration solennelle de cette réconciliation, en 336. La défaite définitive de l'arianisme conduisit à la presque totale destruction de ses œuvres, dont quasiment rien n'a été conservé.

III. LE CONCILE DE NICÉE (325)

C'est surtout pour régler la controverse au sujet d'Arius que l'empereur Constantin, peu de temps après avoir conquis la pleine souveraineté sur l'empire (324), convoqua le premier concile « œcuménique » de l'histoire de l'Église, d'abord à Ancyre, puis à Nicée, plus proche de sa résidence de Nicomédie. C'est le premier concile à être considéré comme « œcuménique », non seulement parce qu'il prend une décision valable pour tous à propos d'un problème qui concerne toute l'Église, mais aussi parce que, par sa composition, il représente toute l'Église. Constantin lui-même préside solennellement son ouverture dans la salle principale de son palais, le 20 mai 325, et son influence pèsera lourd sur les délibérations et les décisions prises. Cette suprématie de l'empereur s'explique par la conception qu'il a d'être le garant donc responsable de l'unité de l'Église et de l'État. C'est surtout Eusèbe qui, dans la *Vita Constantini*, interprète dans ce sens la souveraineté de Constantin, dont les successeurs adoptèrent la même attitude. Selon une tradition ultérieure, le concile de Nicée réunit exactement 318 évêques, qui portent pour la première fois le titre de « saints pères » (cf. Introduction, p. 10, II). Si ce nombre se rapproche effectivement de la réalité (entre deux et trois cents évêques, sans doute), ce nombre exact de 318 renvoie symboliquement aux 318 serviteurs d'Abraham (Gn 14, 14), ou encore à l'interprétation chiffrée de l'écriture grecque : τ (300), « croix du Christ », et ιη (18), « Jésus »¹⁰. Les principaux protagonistes du concile étaient :

- l'évêque Ossius de Cordoue qui, sur l'ordre de l'empereur, avait déjà entrepris la mission de réconciliation à Alexandrie et avait assuré la présidence du synode d'Antioche de 324/325. Différents indices indiqueraient qu'à Nicée il n'intervint peut-être pas seulement à titre d'homme de confiance de l'empereur, mais, avec deux autres presbytres romains, comme représentant officiel de l'évêque de Rome ;

- le patriarche Alexandre d'Alexandrie, avec son diacre et futur successeur, Athanase, qui deviendra pour un demi-siècle le leader du parti nicéen et l'âme de la résistance antiarienne ;

- le patriarche Eustathe, élevé peu avant sur le trône épiscopal d'An-

10. Cf., parmi les travaux les plus récents, M. AUBINEAU, « Les 318 serviteurs d'Abraham (Gn XIV, 14) et le nombre des pères au concile de Nicée (325) », dans *RHE* 61, 1966, p. 5-43 ; H. CHADWICK, « Les 318 pères de Nicée », dans *RHE* 61, p. 808-811.

tioche, qui sera condamné à l'exil en 330 à cause, précisément, de son refus de tout compromis dans l'acceptation de Nicée ;

- l'évêque Eusèbe de Césarée qui, après son excommunication provisoire par le synode d'Antioche, a d'abord dû se justifier devant le concile, mais qui a joué un rôle politique important par la suite, en cherchant une voie moyenne acceptable entre l'arianisme et l'intransigeance nicéenne.

- Il se peut que le saint évêque Nicolas de Myre, si populaire aujourd'hui encore, ait aussi participé au concile, mais il ne s'y serait pas fait particulièrement remarquer.

- Le parti arien était représenté surtout par Arius lui-même, avec Eusèbe, l'évêque de Nicomédie, et d'autres disciples de Lucien d'Antioche.

Nous ne connaissons pas exactement la durée du concile. Il a peut-être pris fin le 19 juin 325, ou encore avec la fête du jubilé des vingt ans de règne (*vicennalia*) de l'empereur Constantin, à partir du 25 juillet 325. Lors des séances on a probablement tenu des protocoles, mais les actes du concile n'ont pas été conservés. Ses décisions ne nous sont connues qu'indirectement. Quatre documents ont été rédigés : une confession de foi (*Symbolum*), que seuls Arius et deux de ses adeptes n'ont pas signée, ce qui leur a valu d'être excommuniés et exilés en Illyrie ; un décret sur la date correcte de Pâques, obligatoire pour toute l'Église ; vingt canons sur des questions disciplinaires et une lettre synodale qui communique les résultats du concile aux Églises sœurs.

1. LE *SYMBOLUM*

L'objectif principal du concile était la clarification théologique et la définition de la foi trinitaire, s'imposant à toute l'Église, dans le contexte de la confrontation avec la théologie d'Arius. Pour la première fois les pères du concile ne le firent pas au moyen d'énoncés théologiques, mais sous la forme d'une confession de foi (*Symbolum*). Jusqu'ici il n'y avait eu que des *Symbola* d'Églises locales, issues des résumés de la foi, comme on en trouve déjà dans le Nouveau Testament. Leur point d'insertion (*Sitz im Leben*) dans la vie des communautés était la liturgie baptismale : le candidat au baptême était interrogé sur sa foi, comme cela se fait aujourd'hui encore la nuit de Pâques. Cette confession de foi baptismale avait originellement une forme interrogative, non déclaratoire, et le nom même de *Symbolum* renvoie sans doute à la fonction de la confession de foi baptismale, comme une sorte de « certificat » qu'il fallait montrer pour recevoir le baptême. Avec la mise en place d'un credo à valeur obligatoire

pour toute l'Église, le *Symbolum* devenait la pierre de touche de l'orthodoxie, une nouvelle *regula fidei*.

Le concile a choisi pour point de départ de son *Symbolum* soit la confession de foi baptismale de l'Église de Césarée, proposée par Eusèbe et acceptée comme preuve de son orthodoxie, soit celle d'une autre ville syro-palestinienne, qu'il a complétée par des énoncés plus précis, en excluant autant que possible l'interprétation arienne. Ce faisant, le concile introduisait, aux côtés des concepts bibliques, des concepts philosophiques techniques, notamment l'ὁμοούσιος.

Nous croyons en un Dieu
Père tout-puissant
créateur de toutes choses visibles
et invisibles ;
et en un Seigneur Jésus-Christ,

le Fils de Dieu,
unique engendré du Père,

c'est-à-dire de la substance
(οὐσία) du Père,
Dieu de Dieu,
lumière de lumière,
vrai Dieu de vrai Dieu,

engendré, non créé,
consubstantiel (ὁμοούσιος) au
Père,

par qui tout a été fait,
ce qui est dans le ciel et ce qui
est sur la terre ;
qui, pour nous, les hommes,
et pour notre salut,
est descendu, s'est incarné,
s'est fait homme,
a souffert,
est ressuscité le troisième jour,
est monté aux cieux
et viendra juger les vivants et les
morts ;
et en l'Esprit saint.

Πίστευομεν εἰς ἕνα θεὸν
πατέρα παντοκράτορα
πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων
ποιητὴν.

Καὶ εἰς ἕνα κυρίον Ἰησοῦν
Χριστόν

τὸ υἱὸν τοῦ θεοῦ
γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς
μονογενῆ

τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ
πατρὸς,
θεὸν ἐκ θεοῦ
φῶς ἐκ φωτός
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ
ἀληθινοῦ

γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί,

δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο
τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν
τῇ γῇ

τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα,
ἐνανθρωπήσαντα
παθόντα

καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,
ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ
νεκρούς.

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Pour ceux qui disent : « Il fut un
temps où il n'était pas »
et « Avant de naître, il n'était
pas »

et « Il a été créé du néant »,
ou qui déclarent que le Fils de
Dieu est d'une autre substance
(ὁμοούσιος),

ou d'une autre essence (οὐσία),

ou qu'il est soumis au
changement,

ou à l'altération
l'Église catholique et apostolique
les anathémise¹¹.

Τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε
οὐκ ἦν

καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν

καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο
ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως

ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι
[ἢ κτιστὸν

ἢ τρεπτὸν

ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,
τοὺς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ
καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Cette confession de foi comporte trois parties, la troisième se contentant de mentionner l'Esprit saint : « et en l'Esprit saint ». Il fait partie de la formule baptismale, mais la doctrine de l'Esprit n'a pas posé problème jusque-là et n'a pas été autrement développée. D'autres *symbola* ne comportent même que deux parties (Père/Fils) ou sont purement christologiques, ce qui montre bien quelles étaient les préoccupations originelles de la théologie et de la confession de foi : le salut par Jésus-Christ. C'est à partir de là seulement que l'on en vient à considérer logiquement, mais dans un temps second, le Père, qui a créé le monde et qui a envoyé le Fils, puis l'Esprit. C'est pourquoi aussi la partie christologique occupe la plus grande place dans toutes les confessions de foi, et c'est à son propos que surgissent les controverses. Les énoncés concernant Dieu le Père ne laissent guère place à des opinions hasardeuses. C'est à lui que revient en toute hypothèse et en premier lieu le nom de Dieu, il est le Père, tout-puissant et créateur de l'univers, d'où découlent logiquement tous les autres attributs de Dieu.

Dans la partie christologique du *Symbole* de Nicée, le concept d'ὁμοούσιος (de même essence) est devenu le mot clé, le cœur de la confession antiarienne, parce qu'il situe sans ambiguïté et irrévocablement le Fils aux côtés de Dieu, et qu'il induit toutes les autres précisions apportées par le concile. En effet, à partir de là, on peut distinguer sans équivoque les concepts jusque-là synonymes de γεννηθείς (engendré) et de γενηθείς (créé), le premier se rapportant à l'éternel engendrement du Fils de l'οὐσία

11. Texte français de *La Foi catholique*, éditions de l'Orante, Paris, 1975.

(non de la volonté) du Père, le second ne désignant plus que la condition de créature (ποιηθείς). Le Christ, dès lors, n'est pas seulement Dieu en un sens transposé (à partir du Père), mais « vrai Dieu de vrai Dieu ». Et l'anathème qui complète le credo énumère tous les principes ariens qu'il convient donc de rejeter, puisqu'ils partent de l'idée que le Fils est une créature – quelle que soit sa position suréminente au sein de la création, dont il ferait néanmoins partie (le second concile du Vatican fut le premier à rompre avec cette habitude de conclure la décision de foi d'un concile par l'anathème de ceux qui pensent autrement).

Puisque les deux partis étaient essentiellement préoccupés de sauvegarder et d'interpréter correctement le kérygme biblique, les concepts non bibliques étaient d'emblée suspects et n'étaient reçus qu'avec la plus grande circonspection. En proposant sa réponse philosophique à la question de la divinité du Fils à partir de l'οὐσία du Père, le concile posait implicitement deux problèmes qui seront à la source des controverses qui se développeront autour de l'acceptation de ce symbole ;

1. La possible identification de l'οὐσία avec l'ὑπόστασις, parce que les deux termes n'étaient pas encore clairement délimités, pouvait ouvrir la porte à une interprétation sabellienne du symbole qui ne distingue pas suffisamment les « personnes » divines. Il faudra attendre le concile de Constantinople (381) pour aboutir à une claire différenciation avec la formulation μία φύσις – τρεῖς ὑποστάσεις ;

2. La question qui s'ensuivait logiquement était celle de la relation entre la divinité et l'humanité dans le Fils de Dieu incarné qui – malgré l'ajout de ἐνανθρωπήσαντα –, est ici décrite en termes bibliques traditionnels, comme σαρκωθέντα (Jn 1, 14) (schéma Logos-sarx), et qui conduisit à la négation explicite de l'âme de Jésus par Apollinaire de Laodicée et du titre de θεοτόκος par Nestorius. Une solution définitive dans le sens d'un schéma Logos-anthropos ne sera trouvée que par le concile de Chalcédoine (451) dans la formule « ἐν πρόσωπον – δύο φύσεις ».

2. LE DÉCRET CONCERNANT LA DATE DE PÂQUES

Depuis Polycarpe de Smyrne, la controverse pascalle sous l'évêque Victor de Rome et Irénée de Lyon, la question d'une date unique de la fête de Pâques, le premier dimanche suivant la première pleine lune de printemps, selon l'usage de Rome et d'Alexandrie, et non, selon l'usage juif, le 14 nisan ou le dimanche suivant, selon la pratique des chrétiens d'Asie Mineure dans la ligne de la tradition johannique, n'avait pas eu de réponse officielle. Le concile de Nicée apporta une réponse définitive à cette

question, qui était restée ouverte, en publiant un décret qui imposait à toutes les Églises la pratique romaine.

Il n'y a guère de différence pratique entre canons et décrets, ni dans leur forme ni dans leur fonction. Les deux peuvent régler des questions de foi ou de discipline. Le concile de Nicée semble avoir donné une place à part au décret relatif à la fête de Pâques, en ne le mettant pas sur le même plan que les vingt canons, en raison de son importance. Dans la forme qui nous est parvenue, il se distingue des canons dans la mesure où il explicite les circonstances du concile, du problème et de la discussion et ne se contente pas de proclamer des décisions, comme le font les canons.

3. LES CANONS

Les vingt canons du concile traitent, selon un ordre qui n'a rien de systématique, de questions relatives aux structures ecclésiastiques (4-7, 15, 16), à la dignité du clergé (1-3, 9, 10, 17), à la pénitence publique (11-14), à la réadmission des schismatiques et des hérétiques dans le sein de l'Église (8, 9), ainsi qu'à des règles liturgiques (18, 20). C'est ainsi que le canon 3 prescrit aux clercs de ne prendre dans leur maison que leurs mères, leurs sœurs, leurs tantes ou une femme au-dessus de tout soupçon. Le canon 4 stipule que la consécration épiscopale requiert trois évêques au moins. Le canon 18 interdit aux diacres de distribuer le corps du Christ à des prêtres – prescriptions qui restent toujours fondamentalement valables aujourd'hui. Les canons 8 et 19 précisent les conditions sous lesquelles les partisans de Méléce et les paulicianistes peuvent et doivent être réadmis dans l'Église.

Pratiquement tous les synodes et conciles avant et après Nicée ont édicté, aux côtés de leurs décisions de foi, de tels canons disciplinaires, pour régler des questions dépassant la compétence d'un diocèse.

4. LA LETTRE SYNODALE

Le concile de Nicée a sans doute adressé un certain nombre de lettres synodales aux Églises sœurs, pour information et en signe de communauté ecclésiale, mais seule celle adressée aux Églises d'Alexandrie et d'Égypte nous est parvenue. Elle débute, comme il est d'usage, par l'indication de l'expéditeur, du destinataire, et par une salutation : « Les évêques réunis à Nicée pour le grand et saint concile souhaitent le salut dans le Seigneur à la grande et sainte Église des Alexandrins et aux frères d'Égypte, de Libye et de la Pentapole. » Suit l'indication du motif de la lettre, la

description du déroulement du concile et l'énumération de ses décisions concernant Arius, le schisme mélitien et la fête de Pâques. Les canons ne sont pas énumérés, on se contente d'y faire référence : « Dans la mesure où, en présence de notre (...) frère dans le ministère, Alexandre, d'autres décisions ont été prises, il vous donnera plus ample information à son retour, puisqu'il a pris une part active aux délibérations et aux décisions. » La lettre se termine, comme il est de règle, par une demande de prière et une louange de la Trinité, à titre de salutation finale.

IV. ATHANASE

Alexandre, le patriarche d'Alexandrie, meurt le 17 avril 328, non sans avoir désigné, sur son lit de mort, pour lui succéder, son diacre Athanase, qui l'avait déjà accompagné au concile de Nicée où il avait pris fermement position contre Arius. Mais le schisme mélitien n'était toujours pas terminé. Alexandre n'avait pas appliqué les règles édictées par Nicée pour la réintégration des adeptes de Méléce, si bien qu'une petite majorité des évêques d'Égypte ne reconnaissait pas son autorité de métropolitain. Le danger était grand, dès lors, d'un choix tout à fait légal d'un évêque de ce parti, si bien que quelques-uns des évêques dévoués à Alexandre choisirent en toute hâte Athanase pour lui succéder et le consacrèrent le 8 juin 328. Ce faisant, ils n'avaient pas respecté toutes les directives du canon 4 du concile de Nicée : dans leur crainte d'un autre résultat, ils n'avaient pas demandé l'avis écrit des absents qui avaient droit de vote. Les adversaires d'Athanase le lui reprocheront par la suite. Mais l'empereur Constantin, à qui Athanase fit immédiatement part de son élection, ayant exprimé son assentiment dans une lettre de félicitations à la communauté d'Alexandrie, la plupart des évêques égyptiens se déclarèrent prêts à reconnaître Athanase.

Jusqu'ici on s'en tenait à la donnée traditionnelle selon laquelle Athanase avait 33 ans lors de sa consécration épiscopale, ce qui le faisait naître en 295. Récemment, cependant, Martin (*ThH* 27, 42³⁴) et Kannengiesser (*TS* 46, p. 524s et *EEC* 110) ont fait état d'un index selon lequel Athanase n'aurait même pas encore eu l'âge canoniquement requis, c'est-à-dire 30 ans, lors de sa consécration épiscopale¹². Il ne serait donc né que vers 300. Nous n'avons pas de grandes certitudes sur son origine, son enfance et sa jeunesse. On le présente comme un Alexandrin, sans doute issu

d'une famille non chrétienne. Rufin rapporte dans son *Histoire de l'Église* (x, 15) que l'évêque Alexandre avait fait la connaissance d'Athanase enfant sur la plage. Il aurait attiré son attention parce qu'il jouait au « baptême » avec ses camarades, lui-même jouant le rôle de l'évêque. Alexandre s'y intéressa de plus près et ayant constaté qu'Athanase avait accompli exactement les rites, il aurait reconnu la validité du baptême. Après en avoir discuté avec les parents, il confia Athanase aux prêtres pour qu'ils l'éduquent, si bien qu'il grandit « comme Samuel au Temple ». Faut-il, oui ou non, reléguer cette histoire au rayon des pieuses légendes ? La réponse sera fonction de la date présumée de sa naissance. Puisque Alexandre devint évêque en 313, l'« enfant » Athanase aurait eu au moins 13 ou même 18 ans.

L'*Histoire du patriarche d'Alexandrie* de Sévère Ibu al-Muqaffa, conservée en arabe, pourrait, en revanche, retracer des faits plus probables (*PO* I/4, p. 407s). Selon elle, Athanase aurait été le fils d'une veuve d'Alexandrie, riche et distinguée, qui aurait pressé son fils de se marier quand il fut en âge de le faire, pour reprendre l'héritage du père. Mais Athanase ne se sentant aucune inclination en ce sens, elle n'aurait cessé d'introduire des jolies filles dans sa chambre, la nuit, pour lui donner le goût du mariage et d'une vie de famille. Mais dès qu'Athanase se réveillait, il chassait les filles. Dans son désespoir, sa mère serait allée trouver un célèbre magicien de la ville qui aurait eu un entretien avec Athanase et aurait ensuite fait savoir à la mère que ses efforts étaient vains, parce que Athanase s'était tourné vers le christianisme, où l'attendait un destin important. Pour ne pas perdre son fils, elle se serait rendue avec lui chez l'évêque Alexandre, qui les aurait baptisés tous deux. Après la mort de la mère, Alexandre aurait recueilli Athanase comme un fils et l'aurait instruit. Plus tard, il l'aurait ordonné diacre et en aurait fait son secrétaire. Athanase lui-même confirme ces faits quand il dit qu'il a été *anagnoste* (lecteur) et secrétaire d'Alexandre et (à partir de 318/319 environ) diacre. Ses tendances ascétiques et monastiques, qui se sont révélées plus tard dans ses relations étroites avec le monachisme égyptien, semblent, elles aussi, remonter à sa jeunesse.

Peu après sa consécration épiscopale (330-334), Athanase entreprit des visites à travers son diocèse pour s'assurer le soutien de son clergé et surtout pour intégrer le monachisme dans l'Église. Cette dernière entreprise lui réussit si bien que plus tard – il fut peut-être le tout premier à le faire – il consacra évêques des moines et trouva appui et refuge dans les monastères. Mais il s'opposa fermement à tous les efforts de l'empereur Constantin en vue d'une réconciliation avec les ariens. Dès lors, les partisans de Méléce, qui avaient institué un évêque rival, s'allièrent au parti arien autour d'Eusèbe de Nicomédie et cherchèrent à faire destituer Atha-

12. SIMONETTI, *Crisi ariana* 11 : « poco più (o meno) che trentenne ».

nase en l'impliquant dans des procès criminels. Les deux tentatives en vue de le faire condamner, pour crime de lèse-majesté (331/332) et pour assassinat (332/333), échouèrent, notamment parce qu'Athanase réussit à découvrir dans sa cachette Arsenius, l'évêque mélitien soi-disant assassiné. Sur ce, ses adversaires réunirent un tribunal d'évêques à Césarée de Palestine (334), qu'Athanase ignora purement et simplement. Le synode de Tyr que l'empereur convoqua l'année suivante (335), devant lequel il se présenta d'abord, mais qu'il quitta prématurément pour se rendre à Constantinople, le déposa. L'empereur Constantin rejeta son appel et l'exila à Trèves le 7 novembre 335, peut-être parce que les « eusébiens » l'avaient accusé d'avoir menacé d'utiliser comme moyen de pression les livraisons de céréales égyptiennes indispensables à la capitale, mais certainement parce qu'il se mettait en travers des plans de l'empereur en vue d'une réconciliation avec Arius. À Trèves, Athanase noua de bonnes relations avec l'évêque Maximin, puis aussi avec son successeur Paulin, qui devinrent avec lui, en Occident, les principaux défenseurs de la foi de Nicée.

Après la mort de Constantin, le 22 mai 337, Constantin II, son fils aîné, dont la résidence impériale était à Trèves, décréta, pour des motifs politiques, une amnistie, et laissa Athanase retourner en Orient. Son frère Constance II acceptant sa décision, Athanase put rentrer à Alexandrie le 23 novembre 337. Un synode réuni en 338 le réhabilita également du côté ecclésiastique et annula la condamnation du synode de Tyr. Le parti adverse ne reconnut pas cette réhabilitation et provoqua donc des troubles dans la ville, se plaignit auprès de l'empereur, chercha à couper Athanase de Rome et finalement, début 339, nomma évêque un Cappadocien du nom de Grégoire. Le 18 mars 339 ils chassèrent Athanase, qui se rendit à Rome, où se trouvait également Marcel d'Ancyre. Jules, l'évêque de Rome, décida de réunir un synode auquel il invita également le parti « eusébien », qui refusa parce qu'il voyait là la prétention à une autorité suprême. Le synode réuni en 341 à Rome se prononça pour la reconnaissance et d'Athanase et de Marcel. Ce n'est cependant que cinq ans après que l'empereur Constant imposa le retour des évêques exilés : ce n'est donc que le 21 octobre 346 qu'Athanase put à nouveau rentrer triomphalement à Alexandrie, après une absence de sept années.

Les années suivantes semblent avoir été plus tranquilles, consacrées à l'activité pastorale et littéraire, sans que les problèmes fondamentaux aient été résolus. Ils se posèrent donc à nouveau de façon aiguë en 353. L'empereur Constance promulgua l'édit d'Arles (353) par lequel il exigeait la signature d'une lettre d'évêques orientaux, datant de 347/348, et dans laquelle Photin, Marcel d'Ancyre et Athanase étaient déclarés hérétiques. Les synodes d'Arles (353) et de Milan (355) condamnèrent une nouvelle

fois Athanase. Les quelques rares évêques qui avaient refusé de signer furent contraints à l'exil, notamment Paulin de Trèves et Libère de Rome. Le 8 février 356, Athanase réussit à grand-peine à s'échapper de l'occupation de l'église Théonas par les troupes impériales et il trouva refuge dans des monastères, qui lui étaient étroitement liés depuis les engagements qu'il avait pris envers eux au début de son épiscopat.

La mort de l'empereur Constance, le 3 novembre 361, et l'échec de l'évêque rival, Georges, déjà chassé le 2 octobre 358 et tué le 24 décembre 361, permirent à Athanase de revenir dans sa ville épiscopale le 21 février 362, d'autant plus que le nouvel empereur, Julien l'Apostat, ne s'intéressait pas au christianisme. Immédiatement après son retour, Athanase convoqua un synode qui s'occupa du schisme de Méléce à Antioche, et qui, dans son *Tomus ad Antiochenos*, posait d'importants jalons pour une théologie trinitaire et pour la christologie. On y acceptait pour la première fois la formulation de trois hypostases en Dieu, on y condamnait la doctrine qui voyait dans l'Esprit saint une créature, séparée de l'οὐσία du Christ, et on entreprenait pour la première fois une explication christologique des concepts nicéens de σάρκωσις (« devenir chair ») et d'ἐνανθρώπησις (« devenir homme ») du Fils de Dieu. L'empereur Julien réagit, il est vrai, à l'activité efficace d'Athanase en l'exilant, et les paroles prophétiques d'Athanase quand il quitte la ville, le 24 octobre 362 – « Ne vous troublez pas, mes fils, ce n'est là qu'un petit nuage qui aura tôt fait de passer » – ne tardèrent pas à se réaliser, puisque Julien trouva la mort le 26 juin 363 dans une bataille contre les Perses.

Le règne de l'empereur Jovien et le dernier exil d'Athanase ne furent que de brefs épisodes. Jovien confirme Athanase comme évêque légitime d'Alexandrie, mais tandis qu'Athanase revient à Alexandrie, Jovien meurt le 17 février 364. Son successeur, Valens, un arien de tendance homéenne, édicta, il est vrai, le bannissement de tous les évêques (nicéens) rétablis dans leurs fonctions par Jovien. Athanase quitte Alexandrie le 5 octobre 365, avant même l'entrée des soldats de l'empereur. Mais un édit impérial du 1^{er} février 366 le rétablit dans ses fonctions. Pendant les sept dernières années de sa vie, Athanase ne fut plus importuné. Ces années furent marquées par des contacts avec Rome et avec Basile de Césarée (à partir de 371), qui reprendra le flambeau comme leader du parti nicéen. Mais ses efforts en vue de rétablir la communion ecclésiastique entre Athanase et Méléce d'Antioche ne furent pas couronnés de succès. Athanase mourut le 2 mai 373, à l'âge de 78 ans.

Peu de Pères de l'Église peuvent se prévaloir d'une aussi longue « survie » qu'Athanase. L'Église occidentale le vénère depuis 1568, conjointement avec Basile le Grand, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, comme un des « quatre grands docteurs de l'Église d'Orient ». L'image

de l'Église brossée par Johann Adam Möhler (cf. *L'Unité dans l'Église*, Paris, 1938), dont l'influence est toujours grande, a été fortement marquée par ses recherches sur Athanase (1827). Ernst Bloch voit dans l'ὁμοούσιον le « topos révolutionnaire » d'un fondateur de religion : « Les ariens avaient parlé d'une simple similitude avec Dieu (...) Au lieu de quoi, une orthodoxie qui, au concile de Nicée, condamna la doctrine d'Arius et canonisa la doctrine d'Athanase qui affirme l'homousie avec le Père, a conféré au Christ (...) le topos le plus révolutionnaire qu'ait jamais détenu un fondateur, une parousie » (*Atheismus im Christentum*, 1968, p. 230s).

ŒUVRES

Les écrits d'Athanase, qui nous sont aussi parvenus en copte, en syriaque et en d'autres langues, sont un reflet fidèle de son activité épiscopale et des controverses auxquelles il participa. On n'a pas pu établir de façon certaine s'il maîtrisait lui-même le copte. Parmi ses *Lettres de Pâques*, la 39^e, qui date de 367, est célèbre parce que c'est le premier texte comportant le canon définitif du Nouveau Testament.

L'importance de son double ouvrage apologétique *Contre les païens* et *Sur l'incarnation du Verbe* dépend de la date de sa rédaction, qui reste sujette à discussions. Montfaucon, et plus récemment Meijering, Van Winden et Barnes (*Constantine and Eusebius*, p. 206), y voient une œuvre de jeunesse, dans le style de l'apologétique traditionnelle, avant que n'éclate la controverse arienne, dont il n'est pas fait mention. Tillemont, Schwartz, Schneemelcher, Kannengiesser et Tetz la situent, en revanche, au temps de l'exil à Trèves (335-337). Ils voient dans le *Contre les païens* une réélaboration de notes plus anciennes. L'ouvrage serait alors une autodéfense prudente, sous le couvert de la forme apologétique : à cette époque de sa vie, en effet, Athanase ne pouvait pas encore se permettre d'attaquer ouvertement ses adversaires. Des auteurs de plus en plus nombreux datent l'œuvre du début de son épiscopat, en 328 (Stead), 328-335 (Petterson), 333 (Kehrhahn). L'hypothèse de Nordberg, qui la situe sous le règne de l'empereur Julien (361-363) n'apparaît guère probable.

Les *Discours contre les ariens* se situent à l'époque de son exil romain (340/341) et traitent explicitement, fortement influencés par la théologie de Marcel d'Ancyre, du texte biblique controversé de Pr 8, 22 : « Le Seigneur m'a engendrée prémice de son activité, prélude à ses œuvres anciennes ». L'*Historia arianorum* s'adresse aux moines contre les mesures coercitives de l'empereur Constance (357/358), qui « ouvre la voie à l'antéchrist ». Les lettres à des évêques et à l'empereur tournent toutes autour de sa propre justification et du caractère condamnable de ses

adversaires. Le *De decretis synodi Nicaenae* (350/351) représente une des principales sources pour l'histoire du concile, dont les actes n'ont pas été conservés. Son œuvre principale sur le monachisme égyptien, la *Vita Antonii*, sera traitée plus loin, dans le cadre des écrits monastiques (3^e partie, chap. IV, III).

V. HILAIRE DE POITIERS

Depuis l'exil d'Athanase à Trèves (335) et la mort de l'empereur Constantin (337), la moitié occidentale de l'empire est aussi de plus en plus impliquée dans la crise arienne. D'un côté, Athanase trouve à Trèves et à Rome l'appui d'hommes influents qui le soutiennent dans sa théologie et dans sa politique ecclésiastique, mais, d'un autre côté, la controverse originellement théologique devient de plus en plus un instrument entre les mains des trois Constantin, dans leur lutte pour le pouvoir. C'est dans cette situation qu'est impliqué à partir de 356 Hilaire, l'évêque de *Pictavis* (Poitiers) dans la province d'*Aquitania Secunda*. Dans la mesure où il a été lui-même exilé dans l'autre moitié de l'empire, ce qui lui a permis de percevoir la dimension œcuménique du problème de l'arianisme, sa destinée ressemble à celle d'Athanase. Pour le reste, il en est l'antithèse parfaite. Tandis qu'Athanase, dans une vision des choses simplificatrice, en tout blanc tout noir, s'accroche obstinément à la foi nicéenne et condamne, sans autre forme de procès, comme ariens tous ceux qui ne sont pas parfaitement d'accord avec lui (bien que sa propre acceptation théologique pleine et entière de Nicée ne paraisse pas évidente dans les premières années qui suivent le concile), Hilaire, dans son exil, apprend à comprendre les positions théologiques divergentes et cherche à les concilier avec Nicée.

La condamnation d'Athanase par le synode de Milan (355), qui se heurte à une forte opposition en Occident, et la réaction arienne radicale qu'elle déclenche paraissent avoir fourni l'occasion à Hilaire d'intervenir officiellement contre elle¹³. Jusque-là, il ne s'était pas manifesté, si bien que nous ne savons pas grand-chose de sa vie antérieure. Hilaire est vraisemblablement né à Poitiers même, au début du IV^e siècle, et il était peut-être issu de la haute société de la ville. L'information fournie par la *Vie d'Hilaire* de Venace Fortunat (I 3, PL 9, 187 A), selon laquelle il

13. Tel était jusqu'ici le sentiment unanime des spécialistes. BRENNECKE, dans *PTS* 26, p. 230 et dans *TRE* 15, p. 316, y voit une projection inadmissible du temps de l'exil dans le passé.

aurait été marié et père d'une fille, est invérifiable, et la valeur historique de cette *Vita* ne paraît pas très grande. Ses œuvres témoignent d'une bonne formation rhétorique, littéraire et philosophique, mais il n'est pas certain qu'il ait aussi bénéficié d'une éducation chrétienne. Dans le prologue de son *De Trinitate* (I, 1-14), il présente lui-même son cheminement du paganisme au christianisme comme un passage du questionnement philosophique sur le sens de la vie et sur Dieu à l'Écriture sainte et à la foi dans le Christ. Mais il n'a pas été possible jusqu'ici de déterminer de façon certaine s'il faut accorder une valeur autobiographique à ce texte (Doignon, dans *HLL* 5, p. 448 et *RAC* 15, p. 140) ou s'il ne relève que de la littérature (Simonetti, dans *EECh* I, p. 381 ; Brennecke, dans *TRE* 15, p. 315).

En tout cas Hilaire n'a été baptisé qu'à l'âge adulte ; il est devenu évêque de Poitiers vers 350 et s'est attiré vers 355 l'inimitié des cercles ariens, celle, notamment, de l'évêque Saturnin d'Arles. Un synode réuni à *Biterra* (Béziers) l'a condamné, sous la présidence de Saturnin, au printemps 356, et l'empereur Julien (le futur « Apostat ») l'a exilé en Phrygie. Les quatre années d'exil qui suivirent furent décisives pour sa théologie et pour sa connaissance du problème de l'arianisme. Il bénéficiait manifestement d'une grande liberté de mouvement et restait en contact épistolaire avec des évêques de la Gaule. Il fit sienne la théologie d'Origène, qui marqua sa spiritualité et sa façon de comprendre la Bible, et entretenait des relations avec les homoïousiens : il aboutit ainsi à une vision nuancée de la question et s'efforça de trouver une voie théologique moyenne possible entre un nicéisme radical, qui recelait le danger du sabellianisme, et le rejet total de la similitude de nature du Fils avec le Père (anhoméens).

Pendant la durée de son exil, trois synodes furent réunis à ce propos – il prit part au troisième – à Sirmium (357), à Rimini (359) et à Séleucie (359). Le synode de Sirmium s'occupa d'un aspect décisif tant du point de vue de la politique profane que de la politique de l'Église : après son père Constantin, l'empereur Constantin II avait à nouveau réuni l'empire sous son autorité, et Athanase, l'entêté perturbateur de la paix de l'Église, avait été condamné. L'empereur voulait restaurer l'unité idéale de l'empire et de l'Église, grâce à une théologie impériale s'imposant à tous, comme son père l'avait fait en son temps à Nicée. Les conseillers les plus influents en ce sens étaient les évêques Ursacius de Singidunum et Valens de Mursa, ainsi que Germinius, l'évêque de Sirmium. Le synode publia un manifeste théologique (« deuxième formule de Sirmium », après la première, qui datait de 351), qui subordonnait clairement le Fils au Père et qui interdisait absolument l'utilisation du concept d'ὁμοούσιος, comme de celui d'ὁμοιούσιος. Libère de Rome et Ossius de Cordoue eux-mêmes semblent avoir souscrit à cette formule. C'est après un synode

gaulois qui la condamna qu'Hilaire, qui était constamment en contact épistolaire avec des évêques de la Gaule, rédigea son *Liber primus adversus Valentem et Ursacium*.

La réaction vint d'un côté dont on ne l'attendait guère, de Basile, l'évêque d'Ancyre, qui avait succédé à Marcel en 336. Juste avant Pâques 358, il réunit dans sa ville un synode de douze évêques seulement. Dans la perspective d'une voie moyenne contre les ariens radicaux, qui prônaient l'absolue dissemblance entre le Père et le Fils (anhoméens), et en lieu et place de l'ὁμοούσιος de Nicée, les évêques introduisirent le concept d'ὁμοιος, et furent dès lors appelés « homéens ». Basile réussit à gagner l'empereur à sa cause, si bien qu'un petit synode réuni à Sirmium, en 358, se réclamant des décisions d'Antioche (341) et de Sirmium (351), condamna Aetius et Eunome, les meneurs des anhoméens. Ce synode rapprocha Hilaire de la théologie homoïousienne. Il fit la connaissance de Basile d'Ancyre et dans son *De synodis* il proposa aux évêques gaulois (en réponse à la demande d'un synode gaulois de Pâques 358 qui souhaitait être informé sur la théologie et la politique de l'Église de l'Orient) cette théologie comme étant une interprétation orthodoxe de Nicée et une formule d'unité entre Orient et Occident. Mais Hilaire ne se contenta pas d'un sommaire documentaire sur les confessions de foi orientales postnicéennes, il profita aussi de l'occasion pour créer un front uni en préparation du synode impérial prévu pour 359, qui aurait raison de la scission entre l'Orient et l'Occident.

Mais les événements qui suivirent anéantirent ses efforts de réconciliation. L'empereur Constance obligea aussi bien le synode de Rimini que celui de Séleucie, réunis parallèlement – Hilaire prit part au second aux côtés des homoïousiens – à accepter sa formule homéenne. Cette façon de faire lui valut une violente critique de la part d'Hilaire, dans son *Liber contra Constantium* où il lui reproche une tyrannie pire que celle de Néron et de Dèce. Ce texte ne fut publié, il est vrai, qu'après la mort de l'empereur, et il fut adressé aux évêques occidentaux.

L'année 360 vit l'élévation du César occidental Julien au rang d'Augustus par ses troupes et le retour d'Hilaire en Gaule. Les relations entre les deux événements sont diversement interprétées : Doignon (*RAC* 15, p. 141), « Constance lui ordonna de revenir » ; Simonetti (*EECh* I, p. 381), « il fut autorisé à revenir » ; Brennecke (*TRE* 15, p. 317), « il se peut qu'en apprenant la nouvelle de l'usurpation de Julien, Hilaire soit retourné en Gaule, début 360, sans autorisation explicite » ; Doignon (*HLL* 5, p. 449), « il se peut que Constance l'ait gracié, ou qu'il l'ait simplement invité à quitter l'Orient ». Quoi qu'il en soit, la nouvelle constellation politique lui permettait maintenant de suivre sa ligne théologique en Occident, y compris dans la politique de l'Église, d'autant plus

que Constance mourut le 3 novembre 361 et que Julien l'Apostat lui succéda à la tête de tout l'empire. Les années suivantes, Hilaire œuvra activement en Gaule et en Italie du Nord pour faire annuler les décisions de Rimini/Séleucie, dans la ligne de sa politique de réconciliation homoiousienne, notamment par un synode de Paris en 360/361. Il entra en conflit avec Lucifer de Calaris, mais Eusèbe de Verceil, après son retour d'exil et sa participation au synode d'Alexandrie (362), devint son compagnon d'armes le plus zélé. En 364 leurs efforts en vue de faire déposer Auxence, l'évêque de Milan, par l'empereur Valentinien n'aboutirent pas, mais leur influence resta déterminante sur la réorganisation antiarienne de la Gaule et de l'Italie du Nord. Outre ses écrits théologiques, figurent parmi les activités importantes de ses dernières années l'introduction du chant hymnique liturgique et l'essor donné au monachisme gaulois sous la direction de son disciple, Martin, le futur évêque de Tours, resté si populaire jusqu'à nos jours. Hilaire est mort en 367 ou 368¹⁴. Le 13 mai 1851, le pape Pie IX lui conféra le titre de docteur de l'Église, et aujourd'hui encore une session des tribunaux anglais, ainsi que le semestre de printemps des universités d'Oxford et de Durham, s'appellent « Hilary Term », parce qu'ils débutent traditionnellement le 13 janvier ou aux environs de cette date, fête de saint Hilaire.

Indépendamment de ses écrits de circonstance, déjà cités, les commentaires bibliques d'Hilaire, *In Matthaeum* et *In Psalmos*, méritent également considération. Ils sont de bons témoins du développement de la théologie. *In Matthaeum* date d'avant l'exil et s'appuie entièrement sur des modèles occidentaux (Tertullien, Cyprien et Novatien). Les *Tractatus super Psalmos*, en revanche, datent des dernières années de sa vie et sont fortement marqués par l'exégèse et la théologie d'Origène, qu'il a ainsi fait connaître en Occident.

DE TRINITATE

Le principal ouvrage d'Hilaire de Poitiers reste incontestablement son grand traité dogmatique *De Trinitate*, en douze livres. C'est le premier ouvrage de ce genre dans l'Église latine, qui fait appel à la théologie orientale et occidentale dans la controverse avec Arius. Le quatrième livre s'ouvre sur cette remarque : « (...) dans les livres antérieurs que nous avons déjà écrits autrefois ». On en a conclu que les trois premiers livres avaient

14. A. J. GOEMANS, « La date de la mort de saint Hilaire », dans *Hilaire et son temps*, p. 107-111, a proposé la date du 1^{er} novembre 367, mais cette date n'a pas été acceptée par les chercheurs qui l'ont suivi, bien qu'ils s'appuient par ailleurs sur ses résultats.

déjà fait l'objet d'une parution indépendante avant l'exil (356) et qu'ils n'auraient été intégrés que plus tard au reste de l'ouvrage¹⁵. Mais actuellement s'impose de plus en plus l'hypothèse selon laquelle les douze livres auraient été rédigés pendant les années d'exil (356-360)¹⁶. Mais le ton de l'ouvrage change manifestement entre les livres III et IV : aussi Simonetti fait-il état d'un changement de plan. Hilaire n'aurait d'abord conçu qu'un petit ouvrage, *De fide*, puis aurait projeté un deuxième ouvrage contre les deux énoncés fondamentaux d'Arius figurant dans sa lettre à Alexandre ; il aurait enfin réuni les deux en un seul ouvrage. Meijering, en revanche, plaide pour une conception unitaire dès l'abord, à l'image des douze livres de l'*Institutio oratoria* de Quintilien, dont Hilaire suit par ailleurs bon nombre d'instructions rhétoriques.

Les titres différents sous lesquels l'ouvrage nous est parvenu traduisent son double caractère : *Contra arianos* et *De fide* ou encore *De Trinitate*. D'un côté, Hilaire entend défendre la doctrine trinitaire orthodoxe contre les ariens, mais il ne veut pas en rester là et développe aussi ses fondements théologiques. Pour ce faire, il s'appuie sur la foi baptismale et sur l'explication de l'Écriture sainte. Le premier livre s'ouvre sur une préface (I-XIV) traitant de la méthode de la quête de la vérité de Dieu, en passant de la philosophie humaine à la foi biblique (la plupart des auteurs ont rejeté l'ancienne hypothèse selon laquelle cette préface comporterait des traits autobiographiques – nous l'avons vu plus haut). Suit la désignation des hérétiques qui mettent en danger la doctrine orthodoxe : Sabellius et Arius (XV-XVI), ainsi que les fondements de la conception orthodoxe – la foi et la juste utilisation de processus de pensée nécessairement terrestres, avec des exemples (XVII-XIX). Hilaire a ainsi isolé les deux positions unilatérales extrêmes de la question trinitaire controversée : l'identification du Fils avec le Père dans le sabellianisme, auquel pourrait aussi conduire une interprétation trop étroite de l'unique οὐσία dans l'ὁμοούσιος, et la différence absolue entre le Père et le Fils, différence du créateur à la créature, dans l'arianisme. Il a du même coup mis en lumière le problème méthodologique fondamental : les concepts utilisés par les hommes, comme génération, temps, nature, être, restent toujours inadéquats dans l'application qui en est faite à Dieu. Le raisonnement par analogie peut même introduire des représentations terrestres fausses dans la conception de Dieu. « Toute comparaison doit être considérée comme utile à l'homme plus qu'elle n'est appropriée pour Dieu » (XIX). Les chapitres XX-XXXVI

15. CONSTANT, GALTIER, BORCHARDT, DOIGNON, *Hilaire avant l'exil*, p. 18.

16. MESLIN, KANNENGISSER, SIMONETTI, MEIJERING, BRENNKE, et aussi DOIGNON, dans *HLL* 5, p. 463. Seul SMULDERS a changé d'avis en sens inverse, *Doctrine trinitaire*, p. 41 ; *CChr.SL* 62,2*.

résumant le contenu des onze livres suivants. Les chapitres XXXVII-XXXVIII terminent le livre I sur une prière.

Les livres II et III présentent d'abord positivement la foi trinitaire orthodoxe, tandis que les livres IV-XII la défendent contre les attaques ariennes. Le livre II, après une introduction programme sur la force d'énonciation suffisante de l'Écriture (I-V), commente la formule baptismale de Mt 28, 19 : l'infinité du Père qui fait qu'il est indescriptible (VI-VII), la génération éternelle et l'incarnation du Fils (VIII-XXVIII), ainsi que la pleine divinité du Saint-Esprit (XXIX-XXXV). Le livre III développe l'argumentation à partir de Jn 14, 11, « je suis dans le Père et le Père est en moi » (I-IV), des miracles de Jésus (V-VIII), de Jn 17, 1-6, la glorification réciproque du Père et du Fils (IX-XVII), la naissance virginale de Jésus et ses apparitions après la résurrection, à titre d'analogies de sa génération éternelle (XVIII-XXI), la révélation du Père par le Fils (Jn 17, 6) (XXII-XXIII) et la différence entre la sagesse humaine et la sagesse divine (XXIV-XXVI).

Les livres IV-VI s'attachent à réfuter la lettre d'Arius à Alexandre dont les principaux arguments sont cités en IV, XII-XIII : la négation de la divinité et de l'éternité conjointe du Fils, ainsi que l'affirmation de son caractère de créature. Hilaire puise des arguments contradictoires dans une surabondance de citations de l'Ancien Testament. Les théophanies de l'Ancien Testament, que les ariens jetaient dans la balance pour souligner la variabilité et donc le caractère de créature du Fils, prennent une importance particulière¹⁷. La naissance humaine du Fils de Dieu n'a rien changé en lui, les théophanies qui annoncent cette naissance pas davantage. Au contraire, selon Pr 8, 22, le Fils a été « engendré comme prémice de l'activité de Dieu », donc pas seulement dans son incarnation. Et c'est comme tel qu'il est apparu dans l'Ancien Testament. Le livre VII fait à nouveau la preuve de l'unité de nature du Fils avec le Père à l'aide de textes bibliques plus forts : Jn 5, 18, « il s'est fait l'égal de Dieu » ; Jn 10, 30 : « Moi et le Père nous sommes un » ; Jn 5, 19 : « ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement ».

Les livres VIII-XII réfutent les affirmations-clés ariennes qui fondent pour eux la subordination de la nature du Fils. Livre VIII : l'unité du Père et du Fils se situe au niveau de la nature et pas seulement de la volonté. Livre IX : *operatio, virtus, honor, potestas, gloria* et *vita* reviennent au Fils au même titre qu'au Père. Livre X : l'importance de la souffrance

17. Cf. à ce sujet B. STUDER, « *Ea specie videri quam voluntates elegerit, non natura formaverit*. Zu einem Ambrosius-Citat in Augustins Schrift *De videndo Deo* (ep. 147) », dans *VetChr* 6 (1969), p. 91-143, surtout p. 117-127 [= *Zur Theophanie-Exegese Augustins. Untersuchungen zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift De videndo Deo* (ep. 147) = *StAns* 59 (1971), p. 1-53, surtout p. 27-37].

du Christ en relation avec sa divinité. Livre XI : la soumission du Fils au Père à la fin des temps (1 Co 15, 28) ne signifie nullement une perte ou une faiblesse, mais est le signe de l'unité et de l'égalité. Livre XII : l'éternité conjointe du Fils d'après le témoignage de Pr 8, 22. L'ouvrage s'achève (XII, LII-LVII) sur une longue prière à Dieu, qui surpasse toutes nos représentations et tous nos concepts.

Le *De Trinitate* montre très bien à quels niveaux se situait surtout et fondamentalement la controverse : la foi baptismale et le témoignage de l'Écriture sainte, qui affirme en plusieurs endroits l'unité et l'égalité du Père et du Fils, mais dont certains textes peuvent aussi être interprétés dans un sens subordinatianiste. Hilaire s'appuie surtout sur les ouvrages de théologie trinitaire de Tertullien et de Novatien, mais aussi sur la théologie homoiousienne, dont il tire une expression personnelle, originale. Il cultive surtout une exégèse très exigeante, d'un haut niveau d'abstraction, qui abandonne les analogies sensibles habituellement mises en avant également par ses adversaires.

BIBLIOGRAPHIE

I. EUSÈBE DE CÉSARÉE

Bibliographie

BAUTZ (F. W.), dans *BBKL* 1, 1975, p. 1561-1564.

Éditions

Opera omnia : PG 19-24. – *Commentarii in Isaiam*, dans ZIEGLER (J.) = *GCS Eus* 9, 1975. – *Contra Hieroclem*, dans FORRAT (M.) et PLACES (É. des) = *SC* 333, 1986 [texte, trad. française et commentaire]. – *Contra Marcellum. De ecclesiastica theologia*, dans KLOSTERMANN (E.) = *GCS Eus* 4, 1906. – *Demonstratio evangelica*, dans HEIKEL (I. A.) = *GCS Eus* 6, 1913. – *Historia ecclesiastica, De martyribus Palaestinae*, dans BARBY (G.) et PÉRICHON (P.) = *SC* 31, 41, 55, 73 bis, 192-1971. – *Onomasticon*, dans KLOSTERMANN (E.) = *GCS Eus* 3/1, 1904. – *Praeparatio evangelica*, dans MRAS (K.) et PLACES (É. des) = *GCS Eus* 8/1-2, 2^e éd. 1982-1983. – PLACES (É. des), SIRINELLI (J.), SCHROEDER (G.), ZINK (O.) et FAVRELLE (G.) = *SC* 206, 215, 228 262, 266, 292, 307, 338, 369, 1974-1991 [texte, trad. française et commentaire]. – *Theophania*, dans GRESSMANN (H.) = *GCS Eus* 3/2, 1904. – *Vita Constantini, Oratio, ad sanctorum coetum, Laudes Constantini*, dans HEIKEL (I. A.) = *GCS Eus* 1, 1902.

Traductions françaises

Histoire ecclésiastique, dans BARDY (G.) et PÉRICHON (P.) = *SC* 31, 41, 55, 73 bis, 1952-1971. *Contre Hieroclès*, dans FARRAT (M.) et PLACES (É. des) = *SC* 333, 1986. – *Préparation évangélique*, dans PLACES (É. des), SIRINELLI (J.), SCHROEDER (G.), ZINK (O.) et FAVRELLE (G.) = *SC* 206, 215, 228, 262, 266, 292, 397, 338, 369, 1974-1991.

Traductions allemandes

MOLZBERGER (J.), dans *BKV¹ Eus* 2, 1880 [*Vita Constantini, Oratio ad sanctorum coetum*]. – BIBLEMAIR (A.) et PFÄTTISCH (J. M.) = *BKV² 9*, 1913 [*Vita Constantini, Oratio ad sanctorum coetum, De martyribus Palaestinae*].

Instrument de travail

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, vol. 4, Paris, 1987.

Articles de dictionnaires

MOREAU (J.), dans *RAC* 6, 1966, p. 1072-1588. – WALLACE-HADRILL (D. S.), dans *TRE* 10, p. 1982, p. 537-543. – LYMAN (R.), dans *EEC*, p. 325-327. – CURTI (C.), dans *DECA* I, p. 912-918.

Présentations d'ensemble

FOAKES-JACKSON (F. J.), *Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea in Palestine and first Christian Historian. A Study of the Man and His Writings*, Cambridge, 1993. – WALLACE-HADRILL (D. S.), *Eusebius of Caesarea*, Londres, 1960.

Collectifs

RUHBACH (G.) (éd.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* = *WdF* 306, 1976. – ATTRIDGE (H. W.) et HATA (G.) (éd.), *Eusebius, Christianity and Judaism* = *St PB* 42, 1992.

Études particulières

BERKHOF (H.), *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939. – LAURIN (J. R.), *Orientations maîtresses d'apologues chrétiens de 270 à 361* = *AnGr* 61, 1954, p. 94-145, 344 bis, 401. – WEBER (A.) 'APXH. *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea*, Rome, 1965. – HOLLAND (D. L.), « Die Synode von Antiochien (324/325) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa », dans *ZKG* 81, 1970, p. 163-181. – ARRAMOWSKI (L.), « Die Synode von Antiochien 324/325 und ihr Symbol », dans *ZKG* 86, 1975, p. 356-366. – CAMPENHAUSEN (H. von), « Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325) », dans *ZNW* 67, 1976, p. 123-139. – LUIBHÉID (C.), *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Dublin, 1981. – PLACES (É. des), *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture sainte* = *ThH* 63, 1982. – CURTI (C.), *Eusebiana I. Commentarii in Psalmos*, Catane, 2^e éd. 1989.

INTRODUCTION. CHRONOGRAPHIE CHRÉTIENNE ET THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE AVANT EUSÈBE

1. LA CHRONIQUE**Éditions**

KARST (J.) = *GCS Eus* 5, 1911. – HELM (R.) = *GCS Eus* 7, 3^e éd. 1984.

Exposés généraux

HELM (R.), *Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für die Literaturgeschichte* = *Ph.S* 21/2, 1929. – WALLACE-HADRILL (D. S.), « The Eusebian Chronicle: the Extent and Date of Composition of its Early Editions », dans *JThS* NS 6, 1955,

p. 248-253. – MOSSHAMMER (A. A.), *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Londres, 1979. – SINISCALO (P.), « Chronographie-Chronologie », dans *DECA* I, p. 476-480.

2. L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE**Édition**

SCHWARTZ (E.) et MOMMSEN (Th.) = *GCS Eus* 2/1-3, 1903-1909.

Traductions françaises

BARDY (G.), *SC* 31, 41, 55, 79 bis, 1952-1971.

Traductions allemandes

STIGLOHER (M.) = *BKV² Eus* 1, 1880. – HAEUSSER (Ph.) = *BKV² II* 1, 1932. – HAEUSSER (Ph.), KRAFT (H.) et GÄRTNER (H. A.), Munich-Darmstadt, 1967.

Exposés généraux

Eusèbe : LAQUEUR (R.), *Eusebius als Historiker seiner Zeit* = *AKG* 11, 1929. – SIRINELLI (J.), *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, 1961. – GRANT (R. M.), *Eusebius as Church Historian*, Oxford, 1980. – GÖDECKE (M.), *Geschichte als Mythos. Eusebs « Kirchengeschichte »*, Francfort-sur-le-Main et autres, 1987. – TIMPE (D.), « Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungsscharakter der *Historia ecclesiastica* des Eusebius », dans DALHEIM (W.) et alii (éd.), *Hommage à R. Werner*, Constance, 1989, p. 171-204. – CHESNUT (G. F.), *The First Christian Historians, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Macon (GA), 2^e éd. 1986. – LOUTH (A.), « The Date of Eusebius' *Historia ecclesiastica* », dans *JThS* NS 41, 1990, p. 111-123. – WINKELMANN (F.), *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin, 1991.

Historiographie : OVERBECK (F.), *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Bâle, 1892. – MOMIGLIANO (A.), « Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D. », dans *The Conflict Between paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 79-99 = *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, 1977, p. 107-126. – MEINHOLD (P.), *Geschichte der kirchlichen Historiographie I* = *OA* III/5, 1967, p. 19-185. – KEHL (A.) et MARROU (H.-I.), « Geschichtsphilosophie », dans *RAC* 10, 1978, p. 703-779. – CROKE (B.) et EMMETT (A. M.) (éd.), *History and Historian in Late Antiquity*, Sydney et autres, 1983. – SINISCALO (P.), dans *DECA* I, p. 1177-1181. – STÖVE (E.), dans *TRE* 18, 1989, p. 535-560. – WINKELMANN (F.), « Historiographie », dans *RAC* 15, 1991, p. 724-765.

3. LA VITA CONSTANTINI**Édition**

WINKELMANN (F. W.) = *GCS Eus* 1/1, 1975.

Exposés généraux

Authenticité/textes incertains : WINKELMANN (F. W.), *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea* = *TU* 84, 1962. – WINKELMANN (F. W.), « Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der *Vita Constantini* », dans *Klio* 40, 1962, p. 187-243. – CATAUDELLA (M. R.), « Sul problema della *Vita Constantini* attributa a Eusebio di Cesarea », dans *MSLCA* 13, 1963, p. 41-59. – CATAUDELLA (M. R.), « La "persecuzione" di Liciano e l'autenticità della *Vita Constantini* », dans *At. NS* 48, 1970,

p. 46-83, p. 229-250. — DRAKE (A. H.), « What Eusebius Knew. The Genesis of the *Vita Constantini* », dans *CP* 83, 1988, p. 20-38. — HOLLERICH (M. J.), « Myth and History in Eusebius's *Vita Constantini*: Vit. Const 1.12 in Its Contemporary Setting », dans *HThR* 82, 1989, p. 421-445. — ELLIOTT (T. G.), « Eusebian Frauds in *Vita Constantini* », dans *Phoenix* 44, 1990, p. 162-171. — HALL (St. G.), « Eusebian and other Sources in the *Vita Constantini* I », dans BRENNÉCKE (H. Ch.), GRASMÜCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = *BZNW* 67, 1993, p. 239-263.

Théologie de l'histoire

EGER (H.), « Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea », dans *ZNW* 38, 1939, p. 97-115. — FARINA (R.), *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristiano* = *BThS.F* 2, 1966. — SANSTERRE (J.-M.), « Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaro-papiste" », dans *Byz.* 42, 1972, p. 131-195 et p. 523-594. — GIRARDET (K. M.), « Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea », dans *Chiron* 10, 1980, p. 569-592. — BARNES (T. D.), *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981. — BARNES (T. D.), « Panegyric, history and Hagiography in Eusebius' *Life of Constantine* », dans WILLIAMS (R.) (éd.), *The Making of Orthodoxy* (Hommage à H. Chadwick), Cambridge, 1989, p. 94-123. — HOLLERICH (M. J.), « Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First « court Theologian », dans *ChH* 59, 1990, p. 309-325.

II. ARIUS

Bibliographies

RITTER (A. M.), « *Arius redivivus*? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung », dans *ThR* 55, 1990, p. 153-187. — RITTER (A. M.), « Arius in der neueren Forschung », dans PERIC (R.) (éd.), *Homo imago et amicus Dei* (Hommage à I. Golub), Rome 1991, p. 423-439.

Éditions

SCHWARTZ (E.), « Die Dokumente des arianischen Streits bis 325: Die Quellen über den melitianischen Streit », dans *NGWG.PH*, 1905-1913, p. 257-299 [= Ders., *Gesammelte Schriften* III, 1959, p. 117-168]. — SCHWARTZ (E.), « Das antiochenische Synodal-Schreiben von 325 », dans *NGWG.PH*, 1905-1913, p. 305-374 [= partim ders., *Gesammelte Schriften* III, 1959, p. 169-187]. — *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* = OPITZ (H. G.), *Athanasius, Werke* 3/1, Berlin, 1934 et suiv.

Traduction italienne

BELLINI (E.), *Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*, Milan, 1974 (trad. et commentaire).

Articles de dictionnaires

RITTER (A. M.), dans *TRE* 3, 1978, p. 692-719. — KANNENGIESSER (Ch.), dans *EEC*, p. 92-94. — SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 238-244.

Études générales

SIMONETTI (M.), *Studi sull'arianismo* = *VSen* NS 5, 1965. — BOULARAND (E.), *L'Hérésie d'Arius et la « foi » de Nicée*, 2 vol., Paris, 1972-1973. — SIMONETTI (M.), *La crisi ariani nel IV secolo* = *SEAug* 11, 1975. — GREGG (R. C.) (éd.), *Arianism Historical and*

Theological Reassessments = *PatMS* 11, 1985. — LIENHARD (J. T.), « The "Arian" Controversy: Some Categories Reconsidered », dans *TS* 48, 1987, p. 415-437. — WILLIAMS (R.), *Arius, Heresy and Tradition*, Londres, 1987. — HANSON (R. P. C.), *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edimbourg, 1988. — MARTIN (A.), « Le fil d'Arius: 325-335 », dans *RHE* 84, 1989, p. 297-333. — MARTIN (A.), « Les relations entre Arius et Melitios dans la tradition alexandrine. Une histoire polémique », dans *JThS* NS 40, 1989, p. 401-413. — KANNENGIESSER (Ch.), « Alexander and Arius of Alexandria: The last Ante-Nicene Theologians », dans *Comp.* 35, 1990, p. 93-105.

Débuts/chronologie: OPITZ (H.-G.), « Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328 », dans *ZNW* 33, 1934, p. 131-159. — TELFER (W.), « When did the Arian Controversy begin? », dans *JThS* 47, 1946. — SCHNEEMELCHER (W.), « Zur Chronologie des arianischen Streites », dans *ThLZ* 79, 1954, p. 393-400. — POLLARD (T. E.), « The Origins of Arianism », dans *JThS* NS 9, 1958, p. 103-111. — SIMONETTI (M.), « Le Origini dell'arianismo », dans *RSLR* 7, 1971, p. 317-330. — LOOSE (U.), « Zur Chronologie des arianischen Streites », dans *ZKG* 101, 1990, p. 88-92.

Philosophie: BARNARD (L. W.), « What was Arius' Philosophy? » dans *ThZ* 28, 1972, p. 110-117. — RICKEN (F.), « Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios », dans *ThPh* 53, 1978, p. 321-352. — WILLIAMS (R. D.), « The Logic of Arianism », dans *JThS* NS 34, 1983, p. 56-81.

Synode 324/325: ABRAMOWSKI (L.), « Die Synode von Antiochen 324/325 und ihr Symbol », dans *ZKG* 86, 1975, p. 356-366.

La Thalie: KANNENGIESSER (Ch.), « Où et quand Arius composa-t-il la *Thalie*? », dans GRANFIED (P.), JUNGSMANN (J. A.) (éd.), *Kyriakon* (Hommage à J. Quasten), Münster, 1970, p. 346-351. — STEAD (G. C.), « The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius », dans *JThS* NS 29, 1978, p. 20-52. — METZLER (K.), « Ein Beitrag zur Rekonstruktion der *Thalia* des Arius », dans METZLER (K.) et SIMON (F. J.) (éd.), *Ariana et Athanasia. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien*, Opladen, 1991, p. 11-45. — PARDINI (A.), « Citazioni letterali della *Θάληα* in Atanasio, Ar. 1, 5-5 », dans *Orph.* 12, 1991, p. 411-428. — BÖHM (Th.), « Die *Thalia* des Arius: Ein Beitrag zur frühchristlichen Hymnologie », dans *VigChr* 46, 1992, p. 334-355.

Théologie: TULIER (A.), « Le sens du terme *ὁμοούσιος* dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche », dans *StPatr* 3 = *TU* 78, 1961, p. 421-430. — MEIJERING (E. P.), « HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΥΙΟΣ. A discussion on Time and Eternity », dans *VigChr* 28, 1974, p. 161-168. — LORENTZ (R.), *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius* = *FKDG* 31, 1980. — GREGG (R. C.) et GROH (D. E.), *Early Arianism - A View of Salvation*, Londres, 1981. — BÖHM (Th.), *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtlichen Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien, 1991.

Origines: BARDY (G.), *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école* = *ETH*, 1936. — BARNARD (L. W.), « The Antecedents of Arius », dans *VigChr* 24, 1970, p. 172-188. — BRENNÉCKE (H. Ch.), « Lukian von Antiochen in der Geschichte des Arianischen Streites », dans BRENNÉCKE (H. Ch.), GRASMÜCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = *GZNW* 67, 1993, p. 170-192.

III. LE CONCILE DE NICÉE (325)

Éditions

MANSI II, p. 635-1082 [grec-latin]. – TURNER (C. H.) (éd.), *Ecclesia occidentalis Monumenta iuris antiquissima. Canonum et Conciliorum Graecorum interpretationes latinae* I/1, Oxford, 1899-1913, p. 97-280, p. 297-368 [latin] ; éd. française, coll. « Histoire des conciles œcuméniques », Paris, 1966.

Traduction allemande

ORTIZ DE URBINA, p. 277-294.

Articles de dictionnaires

VOGT (H. J.), dans *EEC*, p. 648-651. – KANNENGISSER (Ch.), dans *DECA* II, p. 1745-1746.

Manuels

HEFELE (J.), et LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles d'après les documents originaux* I/1, Paris, 1907, p. 335-632. – ORTIZ DE URBINA (I.), *Nizäa und Konstantinopel = GÖK* I, 1964, p. 13-156 [en français, Paris, 1963]. – LUBHEID (C.), *The council of Nicaea, Galway*, 1982. – DAVIS (L. D.), *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theologie*, Wilmington, 1987.

Études particulières

RICKEN (F.), « Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus », dans *ThPh*, 1969, p. 321-341. – RICKEN (F.), « Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus », dans WELTE (B.) (éd.), *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia = QD* 51, 1970, p. 74-99. – SIMONETTI (M.), « Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicaea », dans *Aug.* 13, 1973, p. 369-398. – CAMPENHAUSEN (H. von), « Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325) », dans *ZNW* 67, 1976, p. 123-139 [= *Urchristliches und Altchristliches*, Tübingen, 1979, p. 278-299]. – LONERGAN (B.), *The Way of Nicaea. The Dialectical Development of Trinitarian Theologie*, trans. C. O'Donovan, Londres, 1975 [Ders., *De Deo Trino*, Rome, 1964, p. 17-112]. – TORRANCE (T. F.), *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Édimbourg, 1988. – TETZ (M.), « Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea (325) », dans BRENNER (H. Ch.), GRASMÜCK (L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = *BZNW* 67, 1993, p. 220-238. – ALBRIGO (G.), *Les Conciles œcuméniques*, t. II, Paris, 1994, p. 30-63.

1. LE SYMBOLUM

Éditions

ACO 2/1, 1933, [323] [grec] ; 2/3, 1935 [394] [latin]. – COD 4-15 [symbole, canons, grec et latin]. – DOSSETTI (G. L.), *Il simbolo di Nicaea e di Constantinopoli. Edizione critica = TRSRS* 2, 1967 [texte grec et latin, commentaire].

Exposés généraux

LIETZMANN (H.), « Symbolstudien XIII », dans *ZNW* 24, 1925, p. 193-202. – CARPEN-

TER (H. J.), « *Symbolum* as a Title of Creed », dans *JThS* 43, 1942, p. 1-11. – RORDORF (W.), « La confession de foi et son "Sitz im Leben" dans l'Église ancienne », dans *NT* 9, 1967, p. 225-238. – HOLLAND (D. L.), « The Creeds of Nicaea and Constantinople Reexamined », dans *ChH* 38, 1969, p. 248-261. – KELLY (J. N. D.), *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen, 1972 (anglais, Oxford, 3^e éd. 1972). – KELLY (J. N. D.), « The Nicene Creed : A Turning Point », dans *SJTh* 36, 1983, p. 29-39. – RITTER (A. M.), dans *TRE* 13, 1984, p. 399-412. – HALLEUX (A. de), « La réception du symbole œcuménique de Nicée à Chalcedoine », dans *EthL* 61, 1985, p. 1-47.

2. LE DÉCRET CONCERNANT LA DATE DE PÂQUES

Éditions

PITRA (J.-B.), *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* I, Rome, 1864, p. 427-440 [canons, décret concernant la date de Pâques, grec-latin]. – BENESEVIC (V. N.), *Ioannis Scholastici synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iudirica, tomus I = ABAWPH* 14, 1937, p. 156.

Exposés généraux

SCHMID (J.), *Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa = ThSLG* 13, 1905. – DAUNOY (F.), « La question pascalle au concile de Nicée », dans *EOr* 24, 1925, p. 424-444. – LARENTZAKIS (G.), « Das Osterfestdatum nach dem I. Ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom », dans *ZKTh* 101, 1979, p. 67-78.

3. LES CANONS

Édition

JOANNOU (P.-P.), *Les Canons des conciles œcuméniques (II-IX^e siècle) = FCCO IX/I*, 1, 1962, p. 23-41.

Exposé général

BRIGHT (W.), *The Canons of the First Four Councils of Nicaea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon, with notes*, Oxford, 2^e éd. 1892.

4. LA LETTRE SYNODALE

Édition

Urkunde 23 zur Geschichte des arianischen Streites = OPITZ (H. G.), *Athanasius, Werke* 3/1, Berlin, 1934 et suiv., p. 47-51.

Traduction allemande

SEIDER (A.), « Theodoret von Cyrus, Kirchengeschichte », dans *BKV* 51, 1926, p. 39-42.

IV. ATHANASE

Bibliographie

KANNENGISSER (Ch.), « The Athanasian Decade 1974-1984 : A Bibliographical Report », dans *TS* 46, 1985, p. 524-541.

Articles de dictionnaires

GENTZ (G.), dans *RAC* 1, 1950, p. 860-866. – TETZ (M.), dans *TRE* 4, 1979, p. 333-349. – KANNENGIESSER (Ch.), dans *EEC*, p. 110-112. – STEAD (G. C.), dans *DECA* I, p. 285-291.

Collectifs

KANNENGIESSER (Ch.) (éd.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* = *ThH* 27, 1974. – Kytios 14, 1974.

Études particulières

SCHWARTZ (E.), « Zur Geschichte des Athanasius I-IX », dans *NGWG.PH* 1904, p. 333-401, 518-547 ; 1905, p. 164-187, 257-299 ; 1908, p. 305-374 ; 1911, p. 327-426, 469-522. – SCHWARTZ (E.), « Zur Kirchengeschichte des viertens Jahrhunderts », dans *ZNW* 34, 1935, p. 129-213 [Ders., *Gesammelte Schriften* IV, Berlin, 1960, p. 1-110]. – SCHWARTZ (E.), *Gesammelte Schriften* III. *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin, 1959. – RITSCHL (D.), *Athanasius. Versuch einer Interpretation* = *ThSt(B)* 76, 1964. – BARNARD (L. W.), « Athanasius and the Meletian Schism in Egypt », dans *JEAn* 59, 1973, p. 181-189. – GIRARDET (K. M.), *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-356)* = *Ant.* I/21, 1975. – TETZ (M.), « Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien », dans *ZKG* 90, 1979, p. 304-338. – KEIN (R.), « Zur Glaubwürdigkeit historischer Aussagen des Bischofs Athanasius von Alexandria über die Religionspolitik des Kaisers Constantius II », dans *StPatr* 17/3, 1982, p. 996-1017. – ARNOLD (D. W. H.), *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria* = *CJAn* 6, 1991. – MARTIN (A.), *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, dans *EFR* n° 216, Rome, 1996.

ŒUVRES

Éditions

Opera omnia : PG 25-28. – OPITZ (H.-G.), *Athanasius, Werke III/1-III/1*, Berlin 1934-1941 [*De decretis Nicaenae synodi, De sententia Dionysii, Apologia de fuga sua, Apologia secunda, Epistula encyclica, De morte Arianorum, Epistula ad monachos, Historia Arianorum, De synodis*, documents. – THOMSON (R. W.), *Athanasiana Syriaca*, 3 vol. = CSCO 257-258, 272-273, 324-325, 1965-1972 [texte et trad. anglaise]. – *Apologiae*, dans SZYMUSIAK (J. M.) = SC 56 bis, 1987 [texte, trad. française et commentaire]. – *Contra gentes*, dans CAMELOT (P. Th.) = SC 18 bis, 1977 [texte, trad. française et commentaire]. – *Contra gentes, De incarnatione*, dans THOMSON (R. W.) = *OECT*, 1971 [texte, trad. anglaise et commentaire]. – *Epistulae festale*, dans LEFORT (L.-Th.) = CSCO 150-151, 1955 [texte copte, trad. française et commentaire]. – COQUIN (R.-G.) et LUCCHESI (E.), « Un complément au corps copte des *Lettres festales* d'Athanase (Paris, BN, Copte 176* (Pl. III) », dans *OLop* 13, 1982, p. 137-142. – COQUIN (R.-G.), « Les *Lettres festales* d'Athanase (CPG 2102). Un nouveau complément : le manuscrit IFAO, Copie 25 (planche X) », dans *OLop* 15, 1984, p. 133-158. – LORENZ (R.) = *BZNW* 49, 1986 [texte copte, trad. allemande et commentaire]. – *Expositiones in Psalmos*, dans VIAN (G. M.), *Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio* = *SEAug* 14, 1978. – *Historia acephala, syr. Index der Epistulae festale*, dans MARTIN (A.) et ALBERT (M.) = SC 317, 1985 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Lettres à Sérapion, dans LEBON (J.) = SC 15, 1947. – *Sur l'incarnation du Verbe*, dans KANNENGIESSER (Ch.) = SC 199, 1973. – *Discours contre les païens*, dans CAMELOT (P. Th.) = SC 18 bis, 3^e éd. 1983. – *Histoire « acéphale » et Index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, dans MARTIN (A.) et ALBERT (M.) = SC 317, 1985.

Traductions

WKV 13, p. 223-398 - 18 (1835-1835) [*Opera omnia*]. – LARSOW (F.), *Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*, Leipzig-Göttingen, 1852. – FISCH (L.) = *BKV*¹, 2 vol. (1872-1875) [*Contra gentes, De incarnatione, Contra Arianos, Apologien, Vita Antonii, Expositiones in Psalmos*]. – LIPPL (J.), STEGMANN (A.) et MERTEL (H.) = *BKV*² 13, 31 (1913-1917) [*Contra Arianos, Epistulae ad Serapionem, Epistula ad Epitectum, Contra gentes, De incarnatione, Vita Antonii, Vita Pachomii*]. – MERENDINO (P.), *Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert*, Düsseldorf, 1965. – MEIJERING (E. P.) = PP 7, 1984 [*Contra gentes*, trad. anglaise et commentaire]. – MEIJERING (E. P.) et VAN WIDEN (J. C. M.), Amsterdam, 1989 [*De incarnatione*, trad. et commentaire].

Instrument de travail

MÜLLER (G.), *Lexikon Athanasianum*, Berlin, 1952.

Études générales

LEFORT (Th.), « Saint Athanase écrivain copte », dans *Muséon* 46, 1933, p. 1-33. – OPITZ (H.-G.), *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* = *AKG* 23, 1935. – STEAD (Ch.), « Athanasius' Earliest Written Work », dans *JThS* NS 39, 1988, p. 76-91. – METZLER (K.) et SIMON (F.), *Ariana et Athanasiana. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien* = *ARWAW* 83, 1981. – ERNEST (J. D.), « Athanasius of Alexandria : The Scope of Scripture in Polemical and Pastoral Context », dans *VigChr* 47, 1993, p. 341-362.

Œuvres

KANNENGIESSER (Ch.), « L'énigme de la lettre *Au philosophe Maxime* d'Athanase d'Alexandrie », dans AAEXANAPINA. *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie* (Hommage à C. Mondésert), Paris, 1987, p. 261-276. – BARNARD (L. W.), *Studies in Athanasius' Apologia secunda*, Louvain, 1986. – BARNARD (L. W.), *Studies in Athanasius' Apologia secunda* = *EHS.T* 467, 1992. – DRAGAS (G. D.), *St. Athanasius Contra Apollinarem*, Athènes, 1985. – CHADWICK (H.), « Les deux *Traité*s contre Apollinaire attribués à Athanase », dans AAEXANAPINA. *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie* (Hommage à C. Mondésert), Paris, 1987, p. 247-260. – VAN WINDEN (J. C. M.), « On the Date of Athanasius' Apologetical Treatises », dans *VigChr* 29, 1975, p. 291-295. – PETERSON (A.), « A Reconsideration of the Date of the *Contra gentes - De incarnatione* of Athanasius of Alexandria », dans *StPatr* 17/3, 1982, p. 1030-1040. – MEIJERING (E. P.), « Struktur und Zusammenhang des apologetischen Werkes von Athanasius », dans *VigChr* 45, 1991, p. 313-326. – KANNENGIESSER (Ch.), « Athanasius of Alexandria, Three Orations Against the Arians. A Reappraisal », dans *StPatr* 17/3, 1982, p. 981-995. – KANNENGIESSER (Ch.), *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens* = *ThH* 70, 1983. – ABRAMOWSKI (L.), « Die dritte Arianrede des Athanasius. Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense », dans *ZKG* 102, 1991, p. 389-413. – CAMPLANI (A.), *Le lettere festali di*

Atanasio di Alessandria. Studi storico-critico, Rome, 1989. — KANNENGISSER (Ch.), « The Homiletic Festal Letters of Athanasius », dans HUNTER (D. G.) (éd.), *preaching in the Patristic Age* (Hommage à J. Burghardt), New York-Mahwah/NJ, 1989, p. 73-100. — TETZ (M.), « Über nikäische Orthodoxie. Der sog. *Tomus ad Antiochenos* des Athanasios von Alexandrien », dans *ZNW* 66, 1975, p. 194-222. — PETTERSON (A.), « The Arian Context of Athanasius' *Tomus ad Antiochenos VII* », dans *JEH* 41, 1990, p. 183-198.

Philosophie/théologie

LAMINSKI (A.), *Der Heilige Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* = *ETbSt* 23, 1969. — TORRANCE (Th. E.), « The hermeneutics of St. Athanasius », dans *EkkPh* 52/1, 1970, p. 446-468 ; 52/2, 1970, p. 89-106 ; 52/4, 1970, p. 237-249. — MEIJERING (E. P.), *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Leyde, 2^e éd. 1974. — MEIJERING (E. P.), « Athanasius on the Father as the Origin of the Son », dans *NAKG* 55, 1974, p. 1-14. — ROLDANUS (J.), *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanasie d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie* = *SHCT* 4, 2^e éd. 1977. — LARENTZAKIS (G.), *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien* = *GrTS* 1, 1978. — DRAGAS (G. D.), *Athanasiana. Essays in the Theology of St. Athanasius*, vol. 1, Londres, 1980. — KANNENGISSER (Ch.), « Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicaea I and Constantinople I », dans *ITbQ* 48, 1981, p. 166-180. — KANNENGISSER (Ch.), *Le Verbe de Dieu selon Athanasie d'Alexandrie* = *CJJC* 45, 1990. — PETTERSON (A.), *Athanasius and the Human Body*, Bristol, 1990. — TACELLI (R. K.), « Of One Substance. St Athanasius and the Meaning of Christian Doctrine », dans *DR* 108, 1990, p. 98-110. — STEAD (Ch.), « Athanasius als Exeget », dans VAN OORT (J.) et WICKERT (U.) (éd.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, p. 174-184.

V. HILAIRE DE POITIERS

Bibliographie

BAUTZ (F. W.), dans *BBKL* 2, 1990, p. 835-840.

Éditions

Opera omnia : PL 9-10. — PLS I, p. 241-286. — *Commentarius in Mattheum*, dans DOIGNON (J.) = SC 344, 347, 1988 [texte, trad. française et commentaire]. — *Contra Constantium*, dans ROCHER (A.) = SC 334, 1987 [texte, trad. française et commentaire]. — *Tractatus mysteriorum. Fragmenta historica, Libri ad Constantium I-II, Hymni, Fragmenta minora, Spuria*, dans FEDER (A.) = CSEL 65, 1916. — *Tractatus mysteriorum*, dans BRISSON (J.-P.) = SC 19, 2^e éd. 1967 [texte, trad. française et commentaire]. — *Tractatus super Psalmos*, dans ZINGERLE (A.), CSEL 22, 1891.

Traductions françaises

Traité des mystères, dans BRISSON (P.) = SC 19 bis, 1968. — *Sur Matthieu*, dans DOIGNON (J.) = SC 254, 258, 1978-1979. — *Contre Constance*, dans ROCHER (A.) = SC 334, 1987. — *Commentaire sur le psaume 118*, dans MILHAU (M.) = SC 344, 347, 1988.

Traduction allemande

SWKV 7, 333-386 - 13,1-122, 1832-1834 [*Opera omnia*].

Dictionnaires, articles

BRENNECKE (H.), dans *TRE* 15, 1986, p. 315-322. — DOIGNON (J.), dans *HLL* 5, 1989, p. 447-480. — CLARK (M. T.), dans *EEC*, p. 425 et suiv. — DOIGNON (J.), dans *RAC* 15, 1991, p. 139-167. — SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 1154-1158.

Études générales

GALTIER (P.), *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine* = *BTH*, 1960. — DOIGNON (J.), *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherche sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*, Paris, 1971.

Collectifs

Hilaire de Poitiers, évêque et docteur, Paris, 1968. — *Hilaire et son temps*, Paris, 1969.

Arianisme/Théologie de la Trinité

FIERRO (A.), *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de « doxa »* = *AnGr* 144, 1964. — MARTÍNEZ SIERRA (A.), « La prueba escriturística des los arrianos según S. Hilario de Poitiers », dans *MCom* 41, 1964, p. 293-376. — BORCHARDT (C. F. A.), *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle* = *KHSt* 12, 1966. — BRENNECKE (H. Ch.), *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361)* = *PTS* 26, 1984. — WILLIAMS (D. H.), « A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers », dans *JEH* 42, 1991, p. 202-217.

Théologie

MCDERMOTT (J. M.), « Hilary of Poitiers : The Infinite Nature of God », dans *VigChr* 27, 1973, p. 177-202. — NEWLANDS (G. M.), *Hilary of Poitiers : A Study in Theological Method* = *EHS.T* 108, 1978. — FIGURA (P.), *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* = *FThSt* 127, 1984. — DURST (M.), *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* = *Hereditas* 1, 1987. — LADARIA (L. F.), *La cristología de Hilario de Poitiers* = *AnGr* 255, 1989. — DOIGNON (J.), « Innerer Glaube, Bekenntnis und schriftliche Festlegung des Glaubens im westlichen Römerreich des vierten Jahrhunderts », dans *ThPh* 65, 1990, p. 256-254.

Tractatus super Psalmos

BURNS (P. C.), *The Christology of Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew* = *SEAug* 16, 1981. — ORAZZO (A.), *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei Tractatus super Psalmos*, Naples, 1986. — BARNES (T. D.), « Hilary of Poitiers on His Exile », dans *VigCh* 46, 1992, p. 129-140. — LADARIA (L. F.), « Adán y Cristo en los Tractatus super Psalmos de San Hilario de Poitiers », dans *Gr.* 73, 1992, p. 97-122.

De Trinitate

Édition

SMULDERS (P.) = *CCHr.SL* 62-62-A, 1979-1980.

Traduction française

MARTIN (A.), *La Trinité*, PF, 1981.

Traductions

FISCH (J.) = *BKV*¹, 1878. – ANTWEILER (A.) = *BKV*² II 5-6, 1933-1934. – MEIJERING (E. P.) et VAN WINDEN (J. C. M.) = *PP* 4, 1982 [I 1-19, II, III, trad. anglaise et commentaire].

Exposés généraux

SMULDERS (P.), *La Doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers. Étude précédée d'une esquisse du mouvement dogmatique depuis le concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362)* = *AnGr* 32, 1944. – SIMONETTI (M.), *Note sulla struttura e la cronologia del De Trinitate di Ilario di Poitiers* = *SUSF* 39, 1965, p. 274-300. – LADARIA (L. F.), *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid, 1977. – CAVALCANTI (E.), « Filip. 2, 6-11 nel De Trinitate di Ilario (De Trin. VIII, 45-47 ; X, 23-26) », dans *Comp.* 35, 1990, p. 123-143.

CHAPITRE II

La deuxième phase de l'arianisme et l'apollinarisme

I. APOLLINAIRE DE LAODICÉE

La clarification du dogme trinitaire – qui avait surtout progressé depuis le synode d'Alexandrie de 362 – en ce qui concerne la divinité du Fils identique à celle du Père, entraînait logiquement la question christologique suivante : comment la divinité et l'humanité sont-elles associées dans le Christ, de façon à constituer une véritable unité et non pas une juxtaposition entre un Fils de Dieu et un Fils de l'homme qui resteraient séparés ? Apollinaire, l'évêque de Laodicée, fut le premier à tenter de répondre à cette question : sa solution ne fut pas acceptée par l'Église et sa doctrine a donc trouvé place dans l'histoire sous le nom d'hérésie de l'« apollinarisme ».

L'aboutissement de ses efforts théologiques ne doit cependant pas conduire à la conclusion erronée selon laquelle Apollinaire aurait été d'emblée un théologien hétérodoxe, car ce n'est pas la réalité. Le père d'Apollinaire, qui portait le même nom, avait émigré d'Alexandrie à Laodicée où il enseigna la grammaire et où est né son fils, vers 315. Tous deux étaient en relation étroite avec Athanase, correspondaient régulièrement avec lui et, en 346, lorsqu'il revint de son exil, Athanase fut même l'hôte de la famille à Laodicée. Georges, l'évêque arien de Laodicée, ancien prêtre d'Alexandrie où l'évêque Alexandre l'avait destitué en raison de son soutien à Arius, excommunia les deux Apollinaire en raison de leur fidélité à Nicée et de leurs relations avec Athanase, principal défenseur de la foi nicéenne (après 346). Cette ferme conviction nicéenne d'Apollinaire est précisément d'une importance capitale pour sa vie et pour l'appréciation de sa théologie. Il se considérait comme le successeur théologique d'Athanase dans les questions christologiques ; il est l'exemple typique d'un

évêque et d'un théologien strictement orthodoxe qui s'efforce, face aux problèmes brûlants de son temps, d'approfondir la théologie trinitaire et la christologie qu'elle induit, et de les présenter sans ambiguïté. L'« apollinarisme » n'est pas d'abord un mouvement hétérodoxe, mais bien une tentative théologique de prolongement de l'orthodoxie qui, refusée par l'Église, glissa dans l'hérésie, Apollinaire n'acceptant pas la décision de l'Église.

Comme son père, Apollinaire se sentait une vocation d'enseignant : sous l'épiscopat de Théodore de Laodicée le père avait été prêtre, le fils lecteur de la communauté. Mais tous deux fréquentant les conférences du sophiste Épiphane, l'évêque les avait réprimandés (avant 335). Nous ne savons pas avec certitude si le synode de Constantinople de 360 a déposé l'évêque Georges en raison de son adhésion à la confession homoïousienne de Séleucie (359) ou s'il est mort cette année-là. Quoi qu'il en soit, en 360, Acace de Césarée, chef de file des homéens, consacra Pélage, qui devint le nouvel évêque (homéen) de Laodicée. Le parti nicéen choisit Apollinaire pour évêque. Mais son principal secteur d'activité sera la métropole voisine d'Antioche, pendant le schisme de Méléce, qui précisément naquit à la même époque (cf. Introduction de la 3^e partie. II. 1. B. b).

Les racines de sa christologie, qui sera condamnée par la suite, remontent au synode d'Alexandrie (362), où il envoya quelques moines d'Antioche, et à une confession de foi qu'il adressa à l'empereur Jovien en 363. Mais pendant de nombreuses années Apollinaire, tout comme Basile, mena, sans être inquiété, une politique ecclésiastique nicéenne ; en 376 il consacra évêque d'Antioche un de ses fidèles du nom de Vitalis, qu'il parvint à faire reconnaître par le pape Damase. C'est en 377 seulement, alors que Jérôme était encore au nombre de ses auditeurs à Antioche, que les événements prirent pour lui un tour défavorable. Basile le Grand, qui s'efforçait de faire reconnaître à Rome le seul Méléce comme évêque d'Antioche, demanda l'excommunication d'Apollinaire, ainsi que celle de Paulin d'Antioche et d'Eustathe de Sébaste, dans sa lettre 263 au pape Damase. Il fut condamné par la suite par les synodes de Rome (377), d'Antioche (379), de Constantinople (381, canon 1, mais sans aborder les questions christologiques) et de Rome à nouveau (382). Mais des lois ne furent édictées contre les apollinaristes qu'à partir de 388, après que Grégoire de Nazianze se fut tourné vers Nectaire, le patriarche de Constantinople, pour lui demander d'amener l'empereur à intervenir contre eux.

Apollinaire mourut avant 392, mais des communautés apollinaristes subsistèrent un peu partout jusqu'au milieu du v^e siècle. La communauté d'Antioche rejoignit les orthodoxes en 425.

1. ŒUVRES

Des nombreux écrits exégétiques et théologiques d'Apollinaire, peu de choses ont été conservées et nous n'en connaissons que des fragments. Parmi les plus importants, nous avons deux lettres à Basile le Grand, conservées dans le corpus épistolaire de ce dernier (n° 362 et 364), ainsi que les extraits de sa *Preuve de l'Incarnation de Dieu selon l'image de l'homme*, dans l'écrit contradictoire de Grégoire de Nysse, *Antirrheticus adversus Apolinarium*. Grégoire a connu pour la première fois la doctrine apollinariste lors d'un voyage à Jérusalem en 382, mais sa réfutation n'a paru qu'en 387. Outre les fragments de ses commentaires bibliques dans les « chaînes », le reste de ses écrits théologiques ne s'est d'abord conservé que sous forme pseudépigraphique, sous le nom de Pères orthodoxes comme Grégoire le Thaumaturge, Athanase, Jules et Felix de Rome. De façon anonyme et sans être suspecte, sa théologie a ainsi exercé une influence durable sur la christologie de Cyrille d'Alexandrie et du monophysisme. Dès le vi^e siècle, certaines œuvres ont été reconnues comme les siennes, mais leur totale identification n'est toujours pas achevée. Récemment, Enrico Cattaneo lui a attribué trois homélies de Pâques pseudo-chrysostomiennes, et Reinhard Hübner lui a restitué l'ouvrage pseudo-athanasien *Contra Sabellianos*.

2. CHRISTOLOGIE

Dans sa christologie, Apollinaire a surtout le souci, nous l'avons vu, d'éclaircir, dans son prolongement, les questions que pose la théologie trinitaire nicéenne : comment le Fils de Dieu, la deuxième personne de la Trinité, s'unit-elle à l'homme Jésus, de façon à constituer une véritable unité et non pas deux fils séparés, le Fils de Dieu et le Fils de l'homme ? En effet, une telle théologie de la séparation – telle qu'Apollinaire l'attribuait, selon Grégoire de Nysse, à Paul de Samosate – et la christologie adoptianiste, qui considérait que Jésus, purement homme, avait été élevé au rang de Fils de Dieu par grâce, représentaient à ses yeux les principales doctrines erronées, qu'il fallait éviter à tout prix : « Si (...) quelqu'un (...) enseigne que le Fils de Dieu est un autre, aux côtés de l'homme né de Marie, qu'il est élevé au rang de Fils par grâce, si bien qu'il y a deux fils, un Fils de Dieu par nature, celui né de Dieu, et un Fils de Dieu par grâce, l'homme né de Marie (...) celui-là l'Église catholique le maudit » (*Ad Jovianum* 3). Le *Tomus ad Antiochenos* notamment, dans son septième

paragraphe (Mansi III, 349-352), a montré combien la question christologique appelait des éclaircissements.

Apollinaire partait du principe fondamental de l'identité de la deuxième personne de la Trinité avec le Christ vivant sur terre, au point qu'on lui reprochait de faire aussi descendre du ciel la chair de Jésus. Le fondement de cette identité et de l'unité entre Dieu et l'homme dans le Christ était pour lui l'ὑπόστασις, qu'il ne distinguait pas de l'οὐσία. C'est dans son unité que s'enracine pour lui l'existence personnelle d'un être. Mais puisqu'il revient à chaque être individuel de se déterminer lui-même (ὀντοκίνητον) selon sa nature, il ne pouvait y avoir qu'un seul principe (ἡγεμονικόν) de ce type dans le Christ : « Quiconque enseigne qu'il y a dans le Christ deux sortes de raisons, je veux dire la divine et l'humaine, fait comme s'il voulait graver des lettres dans un rocher avec ses doigts. En effet, si chacune de ces raisons est autonome, parce que mue par son propre dynamisme, il est impossible qu'il en existe deux, dont les dynamismes s'opposeraient, en un seul et même sujet ; chacune, en effet, exécute la volonté selon sa nature – elle se meut en effet elle-même » (*Fragment* 150). Apollinaire en conclut, selon une logique stricte, que dans le Christ l'ἡγεμονικόν divin doit s'être substitué à l'humain, c'est-à-dire que le Logos a pris la place de l'âme humaine, du moins de sa patrie raisonnable, le νοῦς. C'est pourquoi il appelle le Christ θεὸς ἑνσαρκος ou même νοῦς ἑνσαρκος, et il explique ainsi, avec une rigueur logique remarquable et très séduisante, l'unité entre Dieu et l'homme dans le Christ au niveau de la nature. Le Christ était μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, l'unique nature du Logos devenu chair. Pour lui, nature, substance et unité personnelle se situent au même niveau.

La controverse du monothélisme, issue du concile de Chalcédoine qui définit deux natures dans le Christ, montre combien Apollinaire, avec son idée d'une unité d'action dynamique dans le Christ, où la volonté humaine était mise hors circuit au nom de l'unité, posait à tout le moins une question incontournable : comment deux volontés libres peuvent-elles coexister, sans rompre l'unité ? Apollinaire a résolu le problème avec une logique parfaite, mais, ce faisant, il abolissait la tension non résolue du mystère de l'Incarnation, d'où le passage de sa théologie dans l'hérésie.

II. LES « TROIS GRANDS CAPPADOCIENS »

INTRODUCTION

LEURS FAMILLES ET LEUR IMPORTANCE COMMUNE

Basile le Grand, son plus jeune frère, Grégoire de Nysse, et son condisciple et ami, Grégoire de Nazianze, se sont vus décerner le titre « les trois grands Cappadociens », en raison de leur importance exceptionnelle pour la théologie et pour l'Église. Ils faisaient partie d'une élite dirigeante de l'Église, nouvellement constituée – ou qui se faisait davantage remarquer – après ce qu'on appelle le « tournant constantinien », au cours du IV^e siècle : elle se recrutait dans des familles qui non seulement confessaient la foi chrétienne depuis plusieurs générations, mais qui avaient aussi activement contribué à donner forme à la vie de l'Église. Ils faisaient partie des couches sociales supérieures, aisées et influentes, et avaient bénéficié d'une formation scolaire remarquable, ce qui les prédestinait aux carrières officielles classiques de rhéteurs, d'avocats ou d'hommes d'État.

Le grand-père maternel des deux frères, Basile et Grégoire, avait subi le martyre lors de la persécution de Dioclétien. Leur grand-mère paternelle, sainte Macrine l'Ancienne, avait été l'élève de Grégoire le Thaumaturge, le célèbre évêque de Néocésarée, en l'honneur duquel son petit-fils, Grégoire de Nysse, sans doute prénommé Grégoire en souvenir de lui, prononça, vers 380, un panégyrique. Pendant la persécution, elle avait été contrainte de se réfugier dans la montagne avec son mari, pendant sept années. Son père, saint Basile l'Ancien, riche propriétaire foncier, faisait partie de la noblesse sénatoriale, sa mère, sainte Emmelia, était issue, elle aussi, d'une riche famille cappadocienne. Son frère était évêque. Outre Basile et Grégoire, trois autres membres de cette fratrie, qui en comptait dix, choisirent la vie ecclésiastique ou ascétique : leur sœur aînée, sainte Macrine la Jeune, qui a exercé une grande influence sur le cours de la vie de ses frères ; Naucratis, mort prématurément, et leur plus jeune frère, saint Pierre, évêque de Sébaste.

La famille de Grégoire de Nazianze était, elle aussi, chrétienne du côté maternel depuis trois générations au moins. Elle possédait des biens dans la ville proche d'Arianze et le père de Grégoire, saint Grégoire l'Ancien, avait précédé son fils sur le siège épiscopal de Nazianze. Sa mère, Nonna, ainsi que sa sœur Gorgonia et son frère Caesarius (sur une fratrie de quatre), sont également vénérés comme saints par l'Église. Son cousin,

saint Amphiloque, devint évêque d'Iconium et certains voient en lui « le quatrième grand Cappadocien ».

Ces grands Cappadociens renoncèrent tous les trois à leur carrière profane, non pas pour une carrière ecclésiastique, mais pour suivre le Christ de façon radicale, en s'adonnant à une vie ascétique et solitaire. Tous trois furent cependant appelés à l'épiscopat, parce que, en raison de leurs origines et de leur formation précisément, ils étaient capables non seulement de mener une carrière politique, mais aussi de diriger une Église, et ce d'autant plus qu'à partir de la seconde moitié du IV^e siècle, les évêques assumaient aussi de plus en plus des fonctions administratives officielles. Chacun a sa propre importance, qui porte sa marque propre : Basile fut un remarquable politicien ecclésiastique, Grégoire de Nazianze se signala comme rhéteur et comme théologien, et Grégoire de Nysse fut plutôt un penseur, un philosophe. Tandis que les deux premiers comptent, avec Athanase et Jean Chrysostome, parmi « les quatre grands docteurs de l'Église d'Orient », depuis le bréviaire de Pie V, en 1568, et qu'ils sont honorés, avec Athanase, par l'Église grecque comme les trois « hiérarques », Grégoire de Nysse est, lui, un peu à part.

Mais les Cappadociens ne représentent pas une exception régionale dans le recrutement de personnalités ecclésiastiques marquantes de ce temps, comme en témoignent, en Occident, la famille d'Ambroise de Milan, ou Augustin et sa mère, sainte Monique, autour de qui s'est formé un cercle d'amis, d'inspiration monastique, d'où sortira finalement une part importante de l'épiscopat nord-africain.

1. BASILE LE GRAND

La chronologie de la vie de Basile, que l'on appelait déjà « Grand » de son vivant, ne peut pas être précisée dans tous ses détails et elle fait à nouveau l'objet de discussions ces derniers temps. Fils aîné (?¹⁸) d'une fratrie de dix, il est né vers 329/330. Il suivit d'abord à l'école de son père pour les connaissances classiques, tandis que sa grand-mère Macrine l'initiait à la foi chrétienne : élève de Grégoire le Thaumaturge, elle lui inculqua la théologie alexandrine (d'Origène). Mais, conformément à l'habitude de l'époque de reculer le baptême jusqu'à l'âge adulte, il ne fut pas baptisé à ce moment-là. Après avoir fréquenté l'école de rhétorique à Césarée (à partir de 343 ?), où il rencontra pour la première fois Grégoire de Nazianze, il fréquenta, conformément à son état et aux possibilités

18. Tel est l'avis de HAUSCHILD (*TRE* 5, p. 302), contre GRIBOMONT (*DECA* I, p. 349 et *DECA* II, p. 1713), qui vieillit son frère Naucratis d'une dizaine d'années.

financières de sa famille, les écoles et les maîtres les plus réputés de son temps : Libanios à Constantinople (vers 346-350 ?), avec qui il entretint plus tard des relations épistolaires (*Epistulae* 335-359), et l'Académie d'Athènes, où il suivit les leçons des célèbres rhéteurs Prohaïresios et Himerios, fit la connaissance du futur empereur Julien et retrouva son compatriote Grégoire de Nazianze : une profonde amitié les lia et Basile exercera une influence déterminante sur le cours de la vie de son ami. À son retour d'Athènes (356 ?), Basile enseigna la rhétorique à Césarée, mais il abandonna rapidement cette activité pour se consacrer entièrement à un mode de vie ascétique, à une vie chrétienne radicale. Il reçut le baptême, fut ordonné lecteur, vendit tous ses biens et, avec le bénéfice de la vente, constitua un fonds pour venir en aide aux pauvres. L'assistance sociale à l'homme du commun, notamment dans ses relations avec les autorités officielles, restera l'une de ses préoccupations essentielles et son activité principale toute sa vie durant.

Après un voyage de formation pour étudier les centres monastiques de Syrie, de Mésopotamie, de Palestine et d'Égypte, il s'installa avec sa mère Emmelia, sa sœur Macriné et son frère Naucratis dans une de leurs propriétés familiales du nom d'Annisi, sur le fleuve Iris, dans la province du Pont. Une communauté monastique se regroupa autour de lui, qui servira de modèle à d'autres fondations. Il y développa son programme ascétique, rédigea ses deux premières règles, qui jetèrent la base de son activité comme « Père du monachisme oriental » (cf. 3^e partie, chap. IV, I, 2). En collaboration avec Grégoire de Nazianze, il travailla aussi à cette époque à la *Philocalie*, une anthologie de textes d'Origène. Mais il ne sera pas donné à Basile de terminer sa vie dans la retraite monastique, d'autant plus que les Églises nicéennes et les Églises homoïousiennes furent de plus en plus opprimées par la politique religieuse homéenne de l'empereur Valens, à partir de 364 (cf. Introduction, 3^e partie. I. 4). Elles avaient donc un besoin urgent de chefs d'Église hautement qualifiés et influents, si bien qu'en 364 Basile cède aux pressions de ses amis et accepte d'être ordonné prêtre à Césarée (Cappadoce). En 359/360 il participe à un synode à Constantinople, mais ensuite il se querelle avec Eusèbe de Césarée et se retire à nouveau dans la solitude.

De par ses convictions théologiques, Basile se rangeait à l'époque parmi les homoïousiens qui penchaient pour Nicée, mais récusait catégoriquement la confession homéenne de l'empereur. Comme prêtre il avait déjà pris, de fait, la direction de l'évêché, parce que l'évêque Eusèbe n'était guère à la hauteur dans une situation aussi difficile en matière de politique ecclésiastique. Il entreprit aussi immédiatement la poursuite des deux objectifs qui allaient occuper le restant de sa vie : la lutte contre la politique étatique, homéenne, et l'accord des Églises orientales (homoïousiennes)

avec Nicée et avec Rome. Ses moyens d'action furent les synodes de Lampsaque (364) et de Tyane (366), ainsi que la résistance de la ville de Césarée à la politique de l'empereur Valens.

En automne 370 il succéda à Eusèbe sur le siège épiscopal de Césarée : il devenait du même coup le métropolite de la province ecclésiastique de Cappadoce et l'exarque du diocèse politique du Pont. Les autorités de l'État, qui avaient déjà manifesté de la résistance à l'égard de son élection, en raison de ses idées antihoméennes, cherchèrent à le contraindre à adopter leur ligne, mais sans succès. Le panégyrique de Grégoire de Nazianze (*Oratio* 43, 46-53) fait l'éloge de cette résistance de Basile face à l'empereur ; s'il entre évidemment bien dans le cadre de l'hagiographie, sa réalité historique n'en est pas moins incontestable. Il semble toutefois que cette résistance appelle un jugement nuancé, car Valens non seulement ne destitua pas Basile, mais lui confia même en 372/373 la visite d'inspection en Arménie. L'importance de la position sociale et politique de Basile ne suffit pas à expliquer cette attitude de l'empereur, qui sans doute éprouvait une certaine estime pour lui et lui manifestait de la bienveillance. En 372, il est vrai, Basile doit accepter un partage de la province de Cappadoce qui entraîne une réduction sensible de sa province ecclésiastique, mais il compense cela en multipliant les sièges épiscopaux confiés à des frères, des parents et des amis (Grégoire de Nazianze à Sasime, son frère Grégoire à Nysse et Amphiloque à Iconium).

Son principal souci, surtout après la mort d'Athanase en 373, sera la consolidation de la communion ecclésiale avec Rome, en mettant un point final, notamment, au schisme d'Antioche. Même si ses efforts n'ont pas été entièrement couronnés de succès quand il meurt, le 1^{er} janvier 379¹⁹, pendant les quelques années de son épiscopat, en tant que chef de file éminent et reconnu de l'Église cappadocienne – et son influence s'est étendue bien au-delà –, il a quand même grandement contribué au règlement des problèmes théologiques et de politique ecclésiastique qui se dessine immédiatement après sa mort, quand l'empereur Valens disparaît (9 août 378) et que débute le règne de l'empereur Théodose (19 janvier 379).

Basile est l'auteur d'une vaste œuvre littéraire qui mérite d'être connue dans son ensemble. Il s'agit toujours d'ouvrages orientés vers la vie pratique de l'Église, reflets de sa propre vie et de ses activités : le célèbre opuscule *Exhortation aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, de nombreuses homélies (exégétiques) et lettres, ses règles de la vie ascétique, ainsi que ses deux grands traités dogmatiques *Contre*

19. Pour MARAVAL, en août 377, que rejoint RÖDER, 65²⁶² (cf. bibliographie II. 1. A) ; pour POUCHET, septembre 378.

Eunome et le Traité du Saint-Esprit. La *Liturgie de saint Basile* qui, dans sa forme actuelle date du VI^e siècle, remonte aussi, pour l'essentiel, à ses réformes de la liturgie entreprises à Césarée.

A. *Contra Eunomium*

Dans les années 360/61, Eunome de Cyzique avait justifié et défendu dans son *Apologie* sa théologie trinitaire anoméenne. Basile eut très rapidement connaissance de cet ouvrage convaincant, et donc dangereux, et il comprit la nécessité d'une réponse adéquate, qu'il donna, en 363/364, dans ses trois livres *Contra Eunomium* (les livres IV et V ne sont pas de Basile). Ces trois livres traitent chacun d'une personne de la Trinité. La méthode de Basile consiste à examiner minutieusement le texte d'Eunome, à citer textuellement les passages les plus importants, et à les réfuter ensuite un à un.

Après deux paragraphes d'introduction où Basile démasque la mauvaise foi d'Eunome, le livre premier réfute surtout la thèse fondamentale selon laquelle l'attribut du Père *ὄντωντος* se rapporte à sa substance ; dès lors, le Fils, qui est engendré de la substance du Père, doit donc être différent de lui. Les contradictions de la doctrine du temps d'Eunome indiquent elles-mêmes que le Père et le Fils doivent être coéternels, puisqu'il prétend que le Fils est une créature, mais qu'il est engendré « avant tous les temps ». Le livre II prolonge cette argumentation en poussant l'affirmation de la nature créée du Fils jusqu'à l'absurde en utilisant les propres arguments d'Eunome. Le mot « génération » ne signifie pas que le Fils n'a pas toujours été, pas plus qu'il ne renvoie à des passions (*πάθη*) qui impliqueraient une variabilité en Dieu. Par conséquent, on ne peut pas non plus considérer le Saint-Esprit comme une créature du Fils. Le livre III situe dès lors les différences entre les trois personnes divines au niveau de l'ordre de priorité et de l'honneur, mais non de la substance. Pour l'Esprit, les noms mêmes de « Saint-Esprit » et de « Paraclet » témoignent de sa nature divine.

B. *De Spiritu sancto*

Dix ans après, de l'automne 374 à l'automne 375, Basile rédigea un ouvrage personnel sur le Saint-Esprit, adressé à Amphiloque d'Iconium, qui l'avait manifestement interrogé à ce sujet. Les trente chapitres ne répondent pas à un plan systématique, mais tournent autour du thème principal, à savoir qu'au Saint-Esprit revient même gloire qu'au Père et au Fils, ce qui renvoie à sa consubstantialité avec eux. Les premier et dernier chapitres encadrent, sous forme de lettre, le traité composé de

trois parties qui s'édifient les unes sur les autres. Les chapitres II-V commencent sur le problème théologique : Basile a été critiqué par des « pneumatomaques » (c'est lui-même qui les désigne par ce terme, sans que nous puissions déterminer avec certitude s'il entend par là un parti déjà précis) qui estimaient que la doxologie qu'il utilisait dans la liturgie « avec le Saint-Esprit » au lieu de la formulation traditionnelle « dans le Saint-Esprit » rendait, à tort, la même gloire au Saint-Esprit qu'au Père et au Fils. À titre de première étape de la réponse, les chapitres VI-VIII commentent l'ὁμοτιμία du Père et du Fils, incontestée parmi les chrétiens orthodoxes, qui correspond à leur ὁμοούσια. Les chapitres IX-XXX, dont la structure est diversement interprétée, il est vrai, justifient enfin, à partir du témoignage de l'Écriture, de la formule baptismale, ainsi que de la participation du Saint-Esprit à la création et au plan de salut, la doctrine des trois hypostases de même niveau, tout en sauvegardant la μοναρχία du Dieu unique. L'unité de nature avec le Père et le Fils justifie donc que soit rendue la même gloire et que soient décernés les mêmes titres au Saint-Esprit.

Le chapitre XXIX a pris une importance particulière dans l'histoire de la théologie parce que Basile y fait appel pour la première fois, au sens strict, à la méthode de « l'argument des Pères » (*argumentum patristicum*). Certes, l'Église avait invoqué dès l'origine, et de plus en plus pendant les controverses dogmatiques du IV^e siècle, le témoignage éprouvé de la tradition, mais Basile est le premier à énumérer les opinions doctrinales de toute une liste de Pères de l'Église pour appuyer son argumentation, et pour justifier l'utilisation du σὺν dans la doxologie. Augustin et Cyrille d'Alexandrie (au concile d'Éphèse de 431) reprendront cette méthode. Après eux, elle sera utilisée jusqu'à l'époque moderne et, à condition de porter un jugement critique, historique et dogmatique sur les matériaux, elle reste encore aujourd'hui valable. Bien entendu, il ne suffit pas d'aligner une série de citations patristiques arbitrairement choisies.

2. GRÉGOIRE DE NYSSÉ

Deux hommes ont exercé une influence décisive sur le déroulement de la vie de Grégoire de Nysse : sa sœur aînée, Macrine, qui lui insuffla l'enthousiasme, ainsi qu'à ses frères, pour la vie ascétique, et son frère, son aîné, Basile, qu'il appelle plusieurs fois dans ses œuvres « père et maître ». Dans quelle mesure peut-on s'appuyer sur ces titres honorifiques pour déterminer certaines données concrètes concernant la vie de Grégoire ? Ses écrits sont très pauvres en repères datables, les témoignages extérieurs sont rares et nous n'avons toujours pas de biographie scienti-

fique moderne détaillée qui lui soit consacrée. Une seule chose est sûre : Grégoire était encore enfant quand le père est mort, et Basile, à titre de frère aîné, a assumé un certain rôle de direction. Mais nous ne savons pas combien d'années les séparaient ni si Grégoire a été l'élève de Basile, au sens technique du terme, quand ce dernier enseignait à Césarée, en 356.

On admet généralement que Grégoire est né entre 335 et 340. Il n'a fréquenté aucune des écoles célèbres de Césarée, de Constantinople ou d'Athènes, comme son frère Basile et leur ami Grégoire de Nazianze, mais ses œuvres en témoignent – il a acquis une solide connaissance de la rhétorique, de la philosophie et de la culture générale de son temps, au point qu'après avoir d'abord été lecteur, il a préféré l'activité de rhéteur public. De nombreux passages de ses écrits témoignent d'une observation minutieuse du monde environnant et des comportements humains, ainsi que de connaissances scientifiques poussées, notamment médicales. Selon une remarque du *De virginate* 3, où il dit qu'il ne peut plus avoir part aux fruits de la virginité, on conclut habituellement qu'il était marié (avec Theosebeia ?), mais aucun autre élément ne confirme cette hypothèse.

Au partage, en 372, de la province de Cappadoce, qui réduisit sensiblement la province ecclésiastique dont il était le métropolitain, Basile répondit, pour renforcer le parti nicéen, en multipliant les sièges épiscopaux où il nomme des frères et des amis dans ce qui reste de la province, la *Cappadocia prima*. Grégoire fut ainsi nommé évêque dans la petite localité de Nysse, sur la route qui va de Césarée à Ancyre. L'épiscopat de Grégoire se divise en deux parties nettement distinctes : la coupure se situe en 379, année de la mort de son frère Basile et de sa sœur Macrine, et de l'avènement de l'empereur Théodose, qui changea totalement la situation politique de l'Église en faveur des nicéens. Mais les motifs exacts de ce revirement ne sont toujours pas très clairs. Les sept premières années de l'épiscopat de Grégoire furent en tout cas marquées par maintes difficultés. Basile se plaint de sa naïveté en matière de politique ecclésiastique et de relations humaines (*Epistulae* 58 et 100), et refuse, en 375, de l'envoyer négocier à Rome avec une délégation, parce qu'il est « totalement inexpérimenté dans les choses de l'Église » (*Epistula* 215). En ces années Grégoire apparaît effectivement si malhabile que l'opposition homéenne de Nysse réussit, en 376, à le destituer et à l'envoyer en exil, sous prétexte de détournement de biens ecclésiastiques et d'irrégularités lors de son élection. Il ne pourra revenir qu'après la mort de l'empereur Valens, le 9 août 378.

En 379, en revanche, le tableau change du tout au tout. Grégoire apparaît tout à coup comme un politicien ecclésiastique recherché et influent, comme un théologien expert des problèmes dogmatiques du temps, comme un orateur, un prédicateur et un exégète estimé et, jusqu'à

la fin de sa vie, il entretient des relations étroites avec la capitale, Constantinople, et avec la cour impériale. Aux synodes d'Antioche de 379 et de Constantinople de 381, 382, 383 et 394, il est parmi les membres les plus en vue. Le synode d'Antioche de 379 lui confie la visite du diocèse du Pont, il préside à Ibora et à Sébaste à l'élection de nouveaux évêques et, à sa grande surprise, il est lui-même élu métropolitain à Sébaste, charge à laquelle il réussit à échapper en élevant à l'épiscopat son jeune frère, Pierre. Au deuxième concile « œcuménique » de Constantinople (ainsi appelé plus tard), en 381, il donne son discours, important du point de vue dogmatique, *De deitate adversus Evagrium*, et à la mort du président du concile, Méléce, on lui confia la tâche honorifique de faire son oraison funèbre. Après le concile, dont les décisions furent confirmées par loi impériale (*Codex Theodosianus* 16, 1, 3), il est du nombre des « évêques normaux », c'est-à-dire ceux qui constituent le critère de l'orthodoxie. Le concile le charge de se rendre dans la province romaine d'Arabie et à Jérusalem, pour y aplanir des différends. Devant le synode de Constantinople de 383, il donne le discours *De deitate filii et spiritus sancti*. Il est invité, en 385, à faire l'oraison funèbre de la princesse Pulchérie et de l'impératrice Flaccilla, preuve de la haute estime dans laquelle le tient la cour impériale. Il figure sur la liste des participants au synode de Constantinople de 394 et, après cette date, il n'est plus question de lui. On peut sans doute en conclure qu'il est mort peu après.

A. Œuvres, philosophie et théologie

Les œuvres, nombreuses et diverses, de Grégoire, dont nous ne pouvons ici citer que les plus importantes, se répartissent en sept catégories.

1. Traités sur les problèmes théologiques, christologiques et trinitaires de son temps, contre les (néo)ariens, les apollinaristes et les macédoniens : *Contra Eunomium*, *Adversus Apollinarium*.

2. Traités et homélies exégétiques : *In Hexaemeron*, *De hominis opificio*, *In Ecclesiasten*, *In Canticum Canticorum*, *De vita Moysis*, *De oratione dominica*, *De beatitudinibus*.

3. Écrits ascétiques et spirituels : *De virginitate*.

4. Œuvres hagiographiques : *Vita Macrinae*, *Vita Gregorii Thaumaturgi*, *In Basilium fratrem*, *In sanctum Ephraim*.

5. Sermons et discours à l'occasion des fêtes de l'Église, en l'honneur du Seigneur et des saints, à l'occasion de funérailles, sur des thèmes concernant la vie morale et la vie pratique, ainsi que des questions dogmatiques.

6. L'*Oratio catechetica*, un résumé des enseignements fondamentaux de la foi chrétienne.

7. *Trente Lettres*, dont les numéros 21 et 26-28 ne sont pas de Grégoire, mais de Basile, et dont le n° 30 est une lettre adressée par son frère Pierre à Grégoire. Avec les corpus de lettres de Basile et de Grégoire de Nazianze, elles contiennent la plupart des données biographiques concernant Grégoire, plutôt pauvres dans l'ensemble.

Le plus souvent la chronologie de ses œuvres ne peut être déterminée de façon sûre. Seul le *De virginitate* est daté avec certitude de la première partie de son épiscopat, avant 379. C'est seulement après la mort de Basile que Grégoire semble être devenu un écrivain fécond : dans un certain nombre de ses écrits, il prolonge ceux de son frère (*Contra Eunomium*, *In Hexaemeron*, *De hominis opificio*). Eunome avait répondu à l'*Anatrepikos* de Basile par son *Apologia apologiae*, à laquelle répliqua maintenant Grégoire à la place de son frère décédé. Il suit également la méthode de Basile et cite toujours les passages de l'écrit qu'il combat : c'est ainsi qu'a été conservée une bonne partie de l'œuvre d'Eunome, perdue par ailleurs. S'y ajoute encore une propre *refutatio* de la confession de foi qu'Eunome avait proposée au concile de Constantinople de 381.

La philosophie de Grégoire est marquée par le platonisme (platonisme moyen et néoplatonisme commençant) qui apparaît, le plus manifestement, dans la forme et dans le contenu du dialogue *De anima et resurrectione*, rédigé, sous forme de dialogue avec sa sœur Macrine, mourante, sur le modèle du *Phédon*. Ce qui fait la spécificité du platonisme de Grégoire, c'est qu'il le remanie opportunément pour pouvoir l'appliquer à l'univers de pensée chrétien – une caractéristique qui le distingue fondamentalement des deux autres grands Cappadociens et qui lui a valu, à juste titre, par comparaison avec les deux autres, la réputation d'un penseur philosophique profond.

En théologie, il s'appuie, comme les deux autres Cappadociens, sur la tradition alexandrine de Philon et d'Origène. D'Origène, qu'il cite notamment à plusieurs reprises dans ses écrits, il reprend notamment la doctrine de l'*ἀποκατάστασις*, la restauration de toutes choses, à la fin des temps, dans l'état de béatitude originel, y compris du diable et des démons (en référence à 1 Co 15, 25, objet de son traité *Tunc et ipse filius*). Le deuxième concile de Constantinople (553), dans ses anathèmes contre Origène, condamnera cette doctrine, mais ne condamnera pas pour autant Grégoire de Nysse. Au contraire, le deuxième concile de Nicée (787) lui décerne le titre de « Père des Pères ». Dans sa théologie ascétique et mystique, l'*ἐνέκτασις* (en référence à Ph 3, 13), telle qu'il l'explique de façon exemplaire dans la *Vita Moysis*, joue un rôle décisif. Après abandon des passions terrestres, la béatitude consiste dans la montée vers Dieu et dans la progression sans fin dans la connaissance du Dieu infini qui la relaie.

Les sermons de Grégoire ont souvent été dédaignés à l'époque moderne, avec ce jugement global qu'ils « témoignent du pathos le plus boursoufflé de la rhétorique de son temps et qu'ils n'ont pas la vigueur et la vie de ceux des deux autres Cappadociens » (Altaner/Stuiber, 8^e éd., 1978, p. 306). Ce jugement est erroné, comme le montrent des recherches plus récentes.

B. Retentissement et histoire de la recherche

Dans l'Église occidentale surtout – pour des raisons qu'il conviendrait encore d'élucider – Grégoire n'a pas la même importance que les deux autres « grands Cappadociens ». Le grand nombre de manuscrits de ses œuvres dont nous disposons, ainsi que les traductions en latin et surtout en syriaque, témoignent cependant de la haute estime dans laquelle il était tenu et de la diffusion de ses idées. En notre siècle, Grégoire est devenu l'un des Pères de l'Église les mieux étudiés, parce que le célèbre philologue classique Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff a confié à son élève Werner Jaeger l'édition critique de ses œuvres, à cause, précisément, du style remarquable de l'auteur. Il a commencé à Berlin, en collaboration avec Giorgio Pasquali, et lorsqu'il travailla à la Harvard University (1939) il recruta un grand nombre de collègues internationaux. Depuis sa mort (1961), son entreprise est poursuivie d'une part à Francfort (Hermann Langerbeck, Hadwig Hörner), d'autre part par le *Gregor-von-Nyssa-Institut* de Münster, et depuis 1969, quelques colloques internationaux se tiennent aussi tous les trois ou quatre ans.

3. GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Nous sommes très bien renseignés sur la chronologie de la vie et des œuvres de Grégoire de Nazianze, parce qu'il a rédigé un grand *Carmen de vita sua* et que ses écrits comportent aussi – contrairement à ceux de Grégoire de Nysse – de nombreuses références à sa biographie. Il est né à Nazianze, où son père, Grégoire l'Ancien, fut évêque pendant quarante-cinq ans (il est mort centenaire, en 374), ou bien dans la propriété familiale proche, près d'Arianze. Mais Grégoire restant délibérément silencieux sur son enfance, la date de sa naissance ne peut qu'être supposée. Traditionnellement on considère qu'il est à peu près le contemporain de Basile (né en 329/330). Mais Christoph Jungck (1974, p. 231-33), que rejoignent Bernhard Wyss (*RAC* 12, p. 794) et Christoph Klock (1987, p. 84²⁰) après Clémencet et Sinko, penche pour l'année 326, ce qui

20. Références bibliographiques sous Grégoire de Nysse.

correspondrait bien avec différentes remarques de Grégoire, où il apparaît plus âgé que Basile. Justin Mossay (*TRE* 14, p. 164s), de son côté, situe la date de naissance de Grégoire vers 300. Mais tandis que cette datation permet difficilement de comprendre comment Grégoire et Basile, que sépareraient alors une trentaine d'années, auraient pu faire leurs études ensemble à Césarée et à Athènes, les arguments de Mossay apparaissent parfaitement compatibles avec une date de naissance située aux environs de 326. Grégoire se dit le plus âgé : à Constantinople, en 381, on le considère comme un « vieillard » et sa mère Nonna, qui, selon l'*Oratio* XVIII, 41, avait le même âge que son mari, devait déjà avoir cinquante ans à sa naissance²¹. Il convient plutôt de se méfier de l'indication du Suda (vers 1000) selon laquelle Grégoire serait mort en 390, à l'âge de 90 ans.

Grégoire a bénéficié d'une formation scolaire tout aussi remarquable que celle de Basile le Grand, d'abord à Césarée de Cappadoce, où ils se rencontrèrent sans doute pour la première fois²², puis à Césarée de Palestine, à Alexandrie et à l'Académie d'Athènes, où Grégoire fit la connaissance du futur empereur Julien et où il retrouva Basile, à qui il restera lié toute sa vie. Après Basile, Grégoire retourna dans sa patrie, vers 356, pour y enseigner, lui aussi, la rhétorique, mais il ne tarda pas, sous l'influence de son ami, à se tourner vers la vie ascétique, et il passa quelque temps avec lui dans sa communauté monastique à Annisi, au bord du fleuve Iris (province du Pont). C'est là qu'ils travaillèrent ensemble à la *Philocalie*, anthologie extraite des œuvres d'Origène. Il reçut le baptême et, en 361, l'ordination sacerdotale des mains de son père, afin de l'aider dans son activité dans le diocèse de Nazianze²³. Mais parce qu'il avait l'impression qu'on lui avait fait « violence » en lui imposant l'ordination, il refusa d'entrer en fonction et ne revint qu'en 362, pour la fête de Pâques, où, dans son sermon (*Oratio* 1), il s'excusa pour ses hésitations. Suit une deuxième apologie sous forme de discours, avec un long traité sur le sacerdoce (*Oratio* 2), dont s'inspirera plus tard Jean Chrysostome pour son célèbre opusculé *De sacerdotio*. Ici apparaît pour la première fois un trait de caractère de Grégoire, qui le suivra tout au long de sa vie et qui dirigera souvent sa conduite : il adorait le savoir et la rhétorique, et il n'avait pas son pareil, dans ce domaine, parmi les Pères grecs du IV^e siècle.

21. Quand Grégoire appelle sa mère « Sara spirituelle », évoque-t-il aussi son âge ?

22. Les patrologies anciennes situaient leur première rencontre à Athènes. Cette affirmation doit être corrigée, notamment chez MOSSAY (*TRE* 14, p. 165) qui se réclame, à tort, de *Oratio* 43, 13.

23. Seul Justin MOSSAY (« La date de l'oratio II de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination », dans *Museon* 77 (1964), p. 175-86, et à nouveau dans *TRE* 14 (66) la situe en 365 ou sous le règne de l'empereur Julien (361-363), ou sous celui de Valens (364-378).

Il mettait temporairement cette véritable passion entre parenthèses sous la pression de ceux qui l'entouraient et aussi parce qu'il comprenait ce dont l'Église avait besoin en pratique. Mais quand – surtout parce que son tempérament plus sensible ne lui permettait pas d'affronter les difficultés de la politique ecclésiastique aussi efficacement que le faisait Basile – il pouvait se retirer pour s'adonner à des loisirs studieux, il le faisait volontiers.

Dans le cadre de la multiplication des sièges épiscopaux et du renforcement du parti nicéen dans son district, après la division de la province de Cappadoce, Basile, en 372, le nomma évêque de Sasima, petite ville non dénuée d'importance de par sa situation sur un nœud routier. Grégoire refusa cependant d'occuper le siège épiscopal et il continua d'aider son père jusqu'à sa mort (374) dans sa ville natale de Nazianze. Il se retira ensuite à Séleucie, en Isaurie, d'où il fut appelé, après la mort de l'empereur Valens (9 août 378) à diriger la petite communauté nicéenne de la capitale. Mais la grande majorité des chrétiens de la capitale relevant de la confession arienne, sous la direction de l'évêque Démophile, Grégoire résida dans une maison privée (la future église Anastasia), où il donna en 380 les célèbres *Cinq Discours théologiques*, dans lesquels il expliquait la doctrine trinitaire nicéenne, et qui lui valurent le titre honorifique de « Théologien » (attesté pour la première fois dans les actes du concile de Chalcédoine, en 451). Jérôme se trouvait parmi les auditeurs. Immédiatement après son entrée à Constantinople, le 24 novembre 380, l'empereur Théodose contraignit l'évêque Démophile à quitter la ville et il installa Grégoire évêque de la capitale. Le concile de Constantinople (381) le reconnaît comme tel et lui confie la présidence du concile après la mort de Méléce d'Antioche. Il ne réussit pas cependant à parvenir à un accord acceptable entre les différents partis ni sur le schisme de Méléce à Antioche ni sur le symbole. Au contraire, il est tellement attaqué de tous côtés qu'on lui reproche même son transfert sur le siège épiscopal de Constantinople, qui serait illégal, puisqu'il est déjà évêque de Sasima. Grégoire offre sa démission, que l'on accepte volontiers. Il prend congé en donnant son célèbre discours d'adieu (*Oratio* XLII). Il revient à Nazianze avant même la fin du concile et il administre le diocèse jusqu'à la consécration épiscopale de son cousin Eulalius, en 383. Il se retire ensuite dans la propriété familiale près d'Arianze où il meurt, probablement en 390.

La dernière partie de sa vie, à partir de sa nomination à Constantinople (379), représente la période la plus féconde de l'activité littéraire de Grégoire. C'est à cette époque que nous devons la moitié des quarante-quatre sermons conservés, la plupart des 249 lettres et la plus grande partie de ses poèmes. Les restes de Grégoire reposent depuis le 11 juin 1580 dans la première croisée gauche de Saint-Pierre de Rome.

A. Les poèmes

Grégoire de Nazianze n'est certes pas le premier à avoir donné une forme poétique à des matériaux théologiques et à des thèmes chrétiens, mais il est le premier à avoir conçu une œuvre poétique importante et d'une composition accomplie : dix-sept mille vers qui n'ont pas leur pareil dans la patristique grecque. Ses *carmina*, dont la plupart ont été composés après son retour de Constantinople, lors de sa retraite à Arianze, où il resta jusqu'à sa mort, comprennent des poèmes didactiques, des hymnes, des élégies et des épigrammes dans leurs mètres traditionnels, auxquels Grégoire ne déroge pas pour l'essentiel : hexamètres, distiques et iambes. Il aborde des thèmes dogmatiques, moraux, autobiographiques et lyriques avec l'intention explicite (*Carmen* II, 1, 39) de présenter le message chrétien sous une forme plus agréable et plus abordable, en choisissant le style poétique, et d'adjoindre à la poésie hellénistique une poésie chrétienne d'égale valeur. La qualité des poèmes de Grégoire répond définitivement au reproche qui était jadis fait aux chrétiens, dans une visée polémique, de manquer de culture et d'une littérature digne de ce nom.

Quant au drame *Christus patiens*, attribué à Grégoire, André Tuilier et Francesco Trisoglio ont à nouveau, récemment, plaidé pour son authenticité²⁴, mais leur argumentation n'est pas convaincante, comme l'a montré Bernhard Wyss (*RAC* 12, p. 812). Ce texte pourrait bien dater du XII^e siècle.

B. Les Discours

Le *Corpus* des Mauristes compte quarante-cinq discours et sermons de Grégoire, mais le n° 35 n'est pas de lui. Leur chronologie s'étend de sa consécration épiscopale, en 362, à sa retraite à Arianze, en 383, et la moitié date d'après sa nomination à Constantinople, en 379. Il s'agit, pour une part, de discours donnés oralement, qu'il a lui-même préparés pour la publication, tandis que d'autres sont des pièces écrites sous forme de discours. C'est certainement le cas des *Orationes* IV et V, qui sont des invectives contre l'empereur Julien l'Apostat, après sa mort. Tous les *Discours* de Grégoire se distinguent non seulement par sa maîtrise de la rhétorique, mais aussi par son habileté à présenter de façon convaincante et claire des solutions aux problèmes théologiques les plus ardues de son temps. C'est particulièrement vrai des *Cinq Discours théologiques* (XXVII-

24. TUILIER, *SC* 149 (1969), p. 11-18. TRISOGGIO, *Collana di testi patristici* 16 (1979), p. 13-16. La deuxième édition, en 1990, ne tient pas compte de la critique de Wyss.

XXXI), qu'il appelait déjà ainsi lui-même (*Oratio XXVIII*, 1) et qui ont le plus contribué à lui conférer le titre de « Théologien ». Il les a donnés pendant qu'il était à Constantinople (379-381), probablement en 380, dans la maison privée où il avait élu domicile, qui deviendra plus tard l'église Anastasia, car la cathédrale, l'église des Apôtres, était encore aux mains de l'évêque arien. « Théologique » et « Théologien » doivent se comprendre ici dans le sens strict du christianisme antique, comme « doctrine de Dieu » : il s'agit de la présentation de la doctrine orthodoxe de la Trinité, face aux néoariens (eunomiens) et aux macédoniens (pneumatomaques). Outre la justification brillante de la doctrine traditionnelle de Dieu, celle de Nicée, il trouve la formulation d'avenir de la « procession » (ἐκπόρευσις) de l'Esprit du Père, à la différence de la « génération » (γέννησις) du Fils, et il est le premier à appliquer le concept de consubstantialité (ὁμοούσιος) au Saint-Esprit. Ce faisant il va plus loin que Basile et, grâce à cette terminologie plus précise, il affine non seulement la compréhension du Saint-Esprit dans la Trinité, mais prépare aussi les compléments pneumatologiques apportés au *Symbolum Nicaenum* par le concile de Constantinople, qui se tient peu après (381).

C. Les Lettres

Grégoire – suivant en cela l'exemple des auteurs classiques – a publié lui-même un premier recueil de ses *Lettres*, et dans la *Lettre* 51, il expose brièvement la théorie du genre littéraire épistolaire (cf. Excursus 2. 4), ce qu'il est le seul auteur chrétien à faire. Sur les 249 *Lettres* conservées, les numéros 246-248 se retrouvent aussi dans le corpus de Basile le Grand, sous les numéros 169-171 ; le n° 243 est considéré comme non authentique et le doute plane sur le n° 241. De bout en bout, il s'agit, formellement, de lettres travaillées avec art, mais leur contenu est celui de la correspondance ordinaire d'un homme cultivé et d'un évêque. Les *Trois Lettres théologiques* (aux côtés des *Cinq Discours théologiques*) revêtent une importance théologique toute particulière : les numéros 101 et 102, de l'été 382, au presbytre Cledonius, qui dirigea le diocèse de Nazianze pendant la vacance du siège après la mort de Grégoire l'Ancien (374), et la *Lettre* 202 (vers 387) à Nectaire, successeur de Grégoire et prédécesseur de Jean Chrysostome sur le siège patriarcal de Constantinople (381-397). Nectaire n'était pas un théologien : au moment de son élection, il était sénateur et encore catéchumène. Aussi ne s'occupait-il guère des questions théologiques brûlantes de son temps, mais il réussit, contrairement à son prédécesseur et à son successeur, à éviter les démêlés avec le peuple de l'Église et avec la cour impériale. Grégoire lui adresse la *Lettre* 202 pour l'inciter à la prudence face aux intrigues incessantes des ariens, des

macédoniens et des apollinaristes ; elle doit également lui servir de petit aide-mémoire de théologie.

Alors que les *Cinq Discours théologiques* avaient clarifié l'un des grands problèmes théologiques de l'époque, la doctrine trinitaire, face aux ariens et aux pneumatomaques, les *Trois Lettres théologiques* traitent surtout de l'autre question théologique, celle de la christologie, dans la discussion contre Apollinaire. La *Lettre* 101 § 32 définit, sous une forme décisive et porteuse d'avenir, la plénitude des deux natures dans le Christ : « Ce qui n'est pas assumé reste non guéri ; mais ce qui est uni à Dieu, cela est aussi sauvé. » La distinction des natures, comme ἄλλο καὶ ἄλλο, à la différence de celle des trois personnes dans la Trinité, comme ἄλλος καὶ ἄλλος (101 § 20-21), complète la formulation. Le concile d'Éphèse de 431 invoquera un long extrait de la *Lettre* 101 et le concile de Chalcédoine (451) la reprendra tout entière dans ses actes.

Les ouvrages et la théologie de Grégoire ont connu une grande diffusion et exercé une grande influence, ainsi qu'en témoignent les manuscrits grecs de ses discours (plus de 1 200), les traductions en latin et dans les langues orientales, ainsi que les nombreuses scolies. Après et aux côtés d'éditions partielles et d'*editiones minores* des écrits de Grégoire, paraissent depuis 1977, sous le patronat de la Görres-Gesellschaft, les *editiones majores* des poèmes et des discours, sous la direction de Justin Mossay (Louvain) et de Martin Sichert (Münster), avec la participation de nombreux collaborateurs internationaux.

III. LE CONCILE DE CONSTANTINOPLE

L'accession au pouvoir de l'empereur Théodose, le 19 janvier 379, son décret du 3 août de la même année, qui ne reconnaît plus comme valable dans tout l'empire que la confession de Nicée, son appel à tout l'empire, du 27 février 380, à confesser le christianisme de facture nicéenne, et le remplacement de Démophile, le patriarche arien de Constantinople, par Grégoire de Nazianze, immédiatement après son entrée dans la capitale, le 24 Novembre 380, scellent la victoire définitive de la *fides nicaena*, au terme de plus d'un demi-siècle de luttes pour son acceptation. La sanction ecclésiastique faisait encore défaut, il est vrai, puisque, selon la conception chrétienne antique, ni un empereur, ni un évêque, ni un patriarche ne pouvait, de sa propre autorité, définir les normes de la foi valables pour toute l'Église. Il fallait pour cela un concile qui soit le plus représentatif possible, un concile « œcuménique » (ce principe vaut aussi pour le concile

de Constantinople de 381, même s'il était composé exclusivement d'évêques de l'Église d'Orient, s'il ne s'est pas dit lui-même « œcuménique » et s'il fallut attendre le concile de Chalcédoine, en 451, pour qu'il soit reconnu comme tel). C'est bien pourquoi depuis le concile de Nicée (325) s'étaient tenus tant de synodes déconcertants, un peu partout.

Mais il ne suffisait plus maintenant, cinquante-cinq ans après le concile de Nicée, d'une simple confirmation du Symbole de Nicée : la politique ecclésiastique et la théologie avaient en effet connu des développements trop considérables. Il fallait maintenant combattre l'arianisme sous la forme de l'eunomianisme, mettre fin au schisme de Méléce à Antioche et élucider, impérativement, les problèmes théologiques qui se posaient dans la doctrine trinitaire et, d'abord en christologie, la question de la divinité de l'Esprit (macédoniens/pneumatomaques), ainsi que celle du type d'union des deux natures dans le Christ (apollinarisme). C'est pourquoi l'empereur Théodose, peu après son entrée à Constantinople, fin 380 ou début 381, convoqua un synode qui se réunit à Constantinople de mai à juin. Cent cinquante évêques y participèrent, sous la présidence de Méléce d'Antioche, notamment Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et son frère Pierre de Sébaste, Cyrille de Jérusalem et Diodore de Tarse.

1. LE SYMBOLUM

Outre la « confession de foi apostolique », celle de « Nicée-Constantinople » lie aujourd'hui toutes les Églises chrétiennes, comme si le concile de Constantinople de 381 avait repris à son compte et complété celui de Nicée de 325. Selon toute vraisemblance, cela n'a pas été le cas, même si l'origine des sources n'est toujours pas très claire : les *Actes* du concile n'ont pas été conservés, le *Symbole* apparaît pour la première fois officiellement dans les *Actes* du concile de Chalcédoine (451), mais il était apparemment déjà connu d'Épiphanes de Constantia (Salamine) dans son *Anchoratus* (anno 374). Les recherches de Bernd Manuel Weischler ont cependant montré, il y a quelques années, qu'il s'agit d'une interpolation plus tardive du texte, si bien qu'aujourd'hui on admet communément que le concile de Constantinople n'a pas décrété de symbole officiel, mais qu'il a conseillé et formulé le texte qui nous est parvenu par l'intermédiaire du concile de Chalcédoine²⁵.

La comparaison entre les formulations des symboles de Nicée et de

Constantinople révèle peu de différences dans les deux premiers articles de foi, qui concernent le Père et le Fils : il ne s'agit pratiquement que de transpositions, de la suppression d'éclaircissements qui ne s'avèrent plus nécessaires et de précisions complémentaires. Mais en trois endroits, la confession du Christ est nettement développée : en ce qui concerne le rôle du Saint-Esprit et de Marie dans l'incarnation, la réalité et l'historicité de la souffrance et de la mort du Christ, ainsi que sa fonction eschatologique comme souverain et juge. Toute la partie pneumatologique a été reformulée : en conférant au Saint-Esprit le titre de κύριος, on le met au même rang que le Père et le Fils ; l'ἐκπόρευσις fait sienne la théologie de Grégoire de Nazianze et l'ὁμοτιμία celle de Basile le Grand. On ajoute également les articles ecclésiologiques et eschatologiques, tandis que les anathèmes contre l'interprétation erronée des relations entre le Fils et le Père sont abandonnés.

Symbole de Nicée

Πίστευομεν εἰς ἕνα θεὸν
πατέρα παντοκράτορα
πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν
ποιητὴν.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν
Χριστόν
τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ
γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς
μονογενῆ
τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ
πατρὸς,
θεὸν ἐκ θεοῦ
φῶς ἐκ φωτός
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ
ἀληθινοῦ
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί,
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα,

Symbole de Nicée-Constantinople

Πίστευομεν εἰς ἕνα θεὸν
πατέρα παντοκράτορα
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς
ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀράτων.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν
Χριστόν
τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ
τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα
πρὸ πάντων τῶν αἰώνων
φῶς ἐκ φωτός
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ
ἀληθινοῦ
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί,
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν
καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος
ἀγίου
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου

25. KANNENGISSER est d'un avis différent, dans DECAI, p. 554-556 et DH 150, où il ne semble pas connaître les résultats des travaux de Weischer. Cf. également, comme témoin d'un avis différent, la discussion récente entre L. ABRAMOWSKI et A. M. RITTER.

ἐνανθρωπήσαντα

παθόντα

καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ

ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,

ἐρχόμενον

κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε
οὐκ ἦν

καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν
καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο
ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως
ἢ οὐσίας φάσκοντας ἓναι
[ἢ κτιστὸν],

ἢ τρεπτὸν
ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,
τοὺς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ
καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

καὶ ἐνανθρωπήσαντα
σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ
Ποντίου Πιλάτου

καὶ παθόντα
καὶ ταφέντα

καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
κατὰ τὰς γραφὰς

καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς
οὐρανοὺς,
καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ
πατρὸς,

καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται
τέλος.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,
τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν,
τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς
ἐκπορευόμενον,
τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ
συμπροσκυνούμενον
καὶ συνδοξαζόμενον,
τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν.
Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ
ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.
Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν
νεκρῶν
καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

2. LE TOMUS ET LES CANONS

Si le concile n'a pas adopté le *Symbolé* qui porte son nom, il n'en a pas moins confessé sa foi dans des documents officiels, condamné les doctrines erronées de l'époque et réglé les questions disciplinaires en suspens, et ce sous la forme d'une déclaration (*Tomus I*) et de quatre canons. Le *Tomus* est perdu, mais on peut en reconstruire le contenu à partir du canon 1 et de la lettre synodale du synode de Constantinople de 382. Les pères du concile y confirment la validité intégrale de la *fides Nicaena*, l'unité de l'ousia du Père, du Fils et de l'Esprit, en rejetant l'identification sabellienne d'une seule hypostase, condamnant notamment « les eunomiens ou anoméens, les ariens ou eudoxiens, les semi-ariens ou pneumatomaques, les sabelliens, les adeptes de Marcellus et de Photin et les apollinariens ».

Les trois autres canons ont eu des conséquences considérables pour l'histoire de l'Église, même si tel n'était pas leur objectif. Le canon 3 confère au siège épiscopal de Constantinople, au titre de la « nouvelle Rome », le deuxième rang du primat d'honneur, après l'évêque de Rome, reléguant donc les deux patriarchats plus anciens d'Alexandrie et d'Antioche à la troisième et à la quatrième place. Les canons 2 et 4 s'en prennent à des empiètements administratifs d'évêques dans d'autres provinces ecclésiastiques, déclenchés par la consécration, arbitraire, de Maxime, comme évêque de Constantinople, par des évêques égyptiens (380), consécration que le canon 4 déclare invalide. Le canon 2 établit en conséquence, de façon générale, que l'évêque d'Alexandrie n'est compétent que pour la seule Égypte, et les évêques d'Orient pour les seuls diocèses d'Orient (dans le sens de la division de l'État consécutive à la réforme de Dioclétien). Ces décisions auront pour effet, à long terme, qu'Alexandrie cherchera à s'affirmer face à Constantinople, en veillant avec des yeux de lynx à la façon dont y sont traitées les affaires ecclésiastiques, n'hésitant pas à intervenir si possible, dans une visée correctrice (Jean Chrysostome, Nestorius, Eutychès). Par ailleurs, en limitant la compétence des évêques à des régions définies par l'État, en liant donc plus fortement encore les structures ecclésiastiques à celles de l'État, on aboutit en Orient au refus du primat de juridiction de l'évêque de Rome – qui s'amplifie sans cesse à partir du milieu du V^e siècle – sur les diocèses d'Orient, racine lointaine de la scission de l'Église qui aura lieu plusieurs siècles après.

BIBLIOGRAPHIE

I. APOLLINAIRE DE LAODICÉE

Exposés généraux

GENTZ (G.) dans *RAC* 1, 1950, p. 520-522. — PRESTIGE (G. L.), *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, H. CHADWICK (éd.), Londres, 1956. — MÜHLENBERG (E.), *Apollinaris von Laodicea* = *FKDG* 23, 1969. — MÜHLENBERG (E.), dans *TRE* 3, 1978, p. 362-371. — KANNENGISSER (Ch.), dans *EEC*, p. 63 et suiv. — KANNENGISSER (Ch.), dans *DECA* I, p. 185-188.

1. ŒUVRES

Éditions

LIETZMANN (H.), *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen* I, Tübingen, 1904. — STAAB (K.), *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg* = *NTA* 15 (1933 = 1984), p. 57-82. — RIEDMATTEN (H. de), « La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée I-II », dans *JThS* NS 7, 1956, p. 199-210 ; 8, 1957, p. 53-70. — REUSS (J.), *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg* = *TU* 61, 1957, p. 1-54. — REUSS (J.), *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg* = *TU* 89, 1966, p. 3-64. — MÜHLENBERG (E.), *Apollinaris von Laodicea zu Ps 1-150: Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* I = *PTS* 15, 1975, p. 1-118.

Exposés généraux

VOISIN (G.), *L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*, Louvain-Paris, 1901. — FURLANI (G.), « Studi apollinaristici », dans *RSFR* 2, 1921, p. 257-285 ; 4, 1923, p. 129-146. — CATTANEO (E.), *Trois Homélies pseudochrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique* = *ThH* 58, 1981. — MÜHLENBERG (E.), « Apollinaris von Laodicea und origenistische Tradition », dans *ZNW* 76, 1985, p. 270-283. — HÜBNER (R. M.), *Die Schrift des Apollinaris von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea* = *PTS* 30, 1989. — MÜHLENBERG (E.), « Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea », dans VAN OORT (J.) et WICKERT (U.) (éd.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, 1992, p. 132-147.

2. CHRISTOLOGIE

Exposés généraux

RAVEN (Ch. E.), *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge, 1923. — RIEDMATTEN (H. de), « La christologie d'Apollinaire de Laodicée », dans *StPatr* 2 = *TU* 64, 1957, p. 208-234. — NORRIS JR. (R. A.), *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963, p. 79-122. —

TUILLER (A.), « Le sens de l'apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle », dans *StPatr* 13 = *TU* 116, 1975, p. 295-305.

II. LES « TROIS GRANDS CAPPADOCIENS »

INTRODUCTION.

LEURS FAMILLES ET LEUR IMPORTANCE COMMUNE

Manuel

Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 5, Paris, 1991.

Exposés généraux

HOLL (K.), *Amphilochius von Ikonium in seinen Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig, 1904. — CALLAHAN (J. F.), « Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology », dans *DOP* 12, 1958, p. 29-57. — OTIS (B.), « Cappadocian Thought as a Coherent System », dans *DOP* 12, 1958, p. 95-124. — BERNARDI (J.), *La Prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris, 1968. — KOPEČEK (A.), « The Social Class of the Cappadocian Fathers », dans *ChH* 42, 1973, p. 453-466. — KOPEČEK (Th. A.), « The Cappadocian Fathers and Civic Patriotism », dans *ChH* 43, 1974, p. 293-303. — GREGG (R. C.), *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories* = *PatMS* 3, 1975. — MAY (G.), « Die Großen Kappadokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius », dans *Ruhbach* (G.) (éd.), *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende* = *WdF* 306, 1976, p. 322-336. — ROUSSELLE (A.), « Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV^e siècle », dans *MEFRA* 89, 1977, p. 333-370. — ECK (W.), « Die Einfluß der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert », dans *Chiron* 8, 1978, p. 561-585. — MARAVAL (P.), « Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nyse » dans *RHPH* 60, 1980, p. 161-167.

1. BASILE LE GRAND

Bibliographies

STOKES (Th. J.), *Bibliography of St. Basil the Great: Works Presently Held by the Leddy Library*, Windsor (Ont.), 1977. — FEDWICK (P. J.), « The Most Recent (1977-) Bibliography of Basil of Caesarea », dans Ders., *Basil of Caesarea*, 1981, p. 3-19.

Éditions

Opera omnia : PG 29-32. — *De baptismo*, dans DUCATILLON (J.) = SC 357, 1989 [texte, trad. française et commentaire]. — *De ieiunio I-II*, dans MARTI (H.) = SVigChr 6, 1989 [texte latin, trad. allemande et commentaire]. — *De origine hominis*, dans SMETS (A.) et VAN ESBROECK (M.) = SC 160, 1970 [texte, trad. française et commentaire]. — *Epistulae*, dans COURTONNE (Y.), 3 vol., Paris, 1957-1966. — *Homiliae in Hexaemeron*, dans GIET (St.) = SC 26, 1949 [introduction, texte et trad. française]. — AMAND DE MENDIETA (E.) et RIDBERG (S. Y.), *Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée* = TU 66, 1958.

Traductions françaises

Lettres, dans COURTONNE (Y.), 3 vol., Paris, 1957-1966. — *Homélies sur l'Hexaéméron*,

dans GIET (St.) = SC 26 bis, 1968. – *Sur l'origine de l'homme*, dans SMETS (A.) et VAN ESBRÖCK (M.) = SC 160, 1970. – *Sur le baptême*, dans DUCATILLON (J.) = SC 357, 1989.

Traductions allemandes

SWKV 19-26, 1838-1842 [*Opera omnia*]. – GRÖNE (V.), 3 vol. = BKV¹, 1875-1881 [*In Hexaemeron, Homiliae, Regulae, Epistulae*]. – STEGMANN (A.), 2 vol. = BKV², I 46-47, 1925 [*In Hexaemeron, Homiliae, Epistulae*]. – HAUSCHILD (W.-D.), *Briefe* = BGrL 3, 32, 37, 1973-1993 [trad. et commentaire]. – STEGMANN (A.) et WOLBERGS (Th.) = SKV 4, 1984 [*Ad adolescentes*, trois sermons].

Manuel

FEDWICK (P. J.), *Bibliotheca basiliana universalis. A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea, I : The Letters* = CCHr. 1993.

Articles de dictionnaires

BARDY (G.), dans RAC 1, 1950, p. 1261-1265. – HAUSCHILD (W.-D.), dans TRE 5, 1980, p. 301-313. – NORRIS (F. W.), dans EEC, p. 139-141. – GRIBOMONT (J.), dans DECA I, p. 349-363.

Collectifs

FEDWICK (P. J.) (éd.), *Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic*, 2 vol., Toronto, 1981. – RAUCH (A.) et IMHOF (P.) (éd.), *Basilios. Heiliger der Einen Kirche*, Munich, 1981. – *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, 2 vol., Messine, 1983. – GRIBOMONT (J.), *Saint Basile, Évangile et Église. Mélanges*, 2 vol., Abbaye de Bellefontaine, 1984. – *Mémorial dom Jean Gribomont (1920-1986)* = SEAug 27, 1988.

Œuvres

Ad adolescentes : LAMBERZ (E.), « Zum Verständnis von Basileios' Schrift *Ad adolescentes* », dans ZKG 90, 1979, p. 221-241. – HELLEMAN (W. F.), « Basil's *Ad adolescentes* : Guidelines for Reading the Classics », dans DIES (éd.), *Christianity and the Classics. The Acceptance of a Heritage*, Lanham, 1990, p. 31-51.

Epistulae : COURTONNE (Y.), *Un témoin du IV^e siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, 1973. – GAIN (B.), *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)* = OCA 225, 1985. – TROIANO (M. S.), « Sulla cronologia di Ep. 52. Ad alcune religiose di Basilio di Cesarea », dans *VetChr* 27, 1990, p. 339-367. – HAMMERSTAEDT (J.), « Zur Echtheit von Basiliusbrieff 38 : *Tesseræ* (Hommage à J. Engemann) » = JAC.F 18, 1991, p. 416-419. – BERNARDI (J.), « La lettre 104 de saint Basile. Le préfet du prétoire Domitius Modestus et le statut des clercs », dans DUPLEX (A.), (éd.), *Recherches et tradition* (Hommage à H. Crouzel) = *ThH* 88, 1992, p. 7-19. – DEVOS (P.), « Aspects de la correspondance de saint Basile de Césarée avec saint Eusèbe de Samosate et avec saint Amphiloque d'Iconium », dans *AnBoll* 110, 1992, p. 241-259. – POUCHET (J.-R.), *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* = SEAug 36, 1992.

Hexaemeron : COURTONNE (Y.), *Saint Basile et l'hellénisme. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique de l'Hémiéron de Basile le Grand*, Paris, 1934. – LIM (R.), « The politics of interpretation in Basil of Caesarea's *Hexaemeron* », dans *VigChr* 44, 1990, p. 351-370. – RUDBERG (S. Y.), « Notes lexicographiques sur

l'Hexaéméron de Basile », dans TEODORSON (S.-T.), *Greek and Latin Studies in Memory of Caius Fabricius* = SGLG 54, 1990, p. 24-32.

Autres

LIMBERIS (V.), « The Eyes Infected by Evil. Basil of Caesarea's Homily *On Envy* », dans *HTbT* 84, 1991, p. 163-184. – CAVALCANTI (E.), « Dall'etica classica all'etica cristiana : il commento al prologo del Libro dei Proverbi di Basilio di Cesarea », dans *SMSR* 14, 1990, p. 353-378. – GIRARDI (M.), « Basilio di Cesarea esegeta dei Proverbi », dans *VetChr* 28, 1991, p. 25-60. – JUNOD (E.), « Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène ? Réexamen de la lettre 115 de Grégoire », dans *Mémorial dom Jean Gribomont (1920-1986)* = SEAug 27, 1988, p. 349-360.

Études particulières

FOX (M. M.), *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works* = *PatSt* 57, 1939. – GIET (St.), *Les Idées et l'action sociale de saint Basile*, Paris, 1941. – PRESTIGE (G. L.), *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, dans CHADWICK (H.) (éd.), Londres, 1956. – ORPHANOS (M. A.), *Creation and Salvation According to St. Basil of Caesarea*, Athènes, 1975. – SCAZZOSO (P.), *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio* = *SPMed* 4, 1975. – FEDWICK (P. J.), *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto, 1978. – MARAVÁL (P.), « La date de la mort de Basile de Césarée », dans *REAug* 34, 1988, p. 25-38. – HÜBNER (R.), *Die Schrift des Apollinaris von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea* = *PTS* 30, 1989. – KOSCHORKE (K.), *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea* = *Par.* 32, 1991. – MAZZANTI (G.), « Il fondamento biblico della cristologia di S. Basilio Magno », dans *Viven homo* 3, 1992, p. 225-241. – POUCHET (J.-R.), « La date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort », dans *RHE* 87, 1992, p. 5-33. – SESBOÜÉ (B.), *Saint Basile et la Trinité*, Paris, 1998.

A. *Contra Eunomium*

Édition

SESBOÜÉ (B.), DURAND (G.-M. de) et DOUTRELEAU (L.) = SC 299, 305, 1982-1983 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

SESBOÜÉ (B.), DURAND (G.-M. de) et DOUTRELEAU (L.) = SC 299, 305, 1982-1983.

Exposés généraux

CAVALCANTI (E.), « Il problema del linguaggio teologico nell'*Adv. Eunomium* di Basilio Magno », dans *Aug.* 14, 1974, p. 527-539. – ROUSSEAU (Ph.), « Basil of Caesarea, *Contra Eunomium*. The Main Preoccupations », dans *StPatr* 17, 1982, p. 77-94. – SCHMITZ (D.), « Formen der Polemik bei Basilius in der Streitschrift *Adversus Eunomium* », dans *Glotta* 67, 1989, p. 233-242.

B. *De Spiritu sancto*

Édition

PRUCHE (B.) = SC 17, 2^e éd. 1968 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

Sur le Saint-Esprit, dans PRUCHE (B.) = SC 17 bis, 1968. – MAIGNAN (A.), PF, 1979.

Traductions allemandes

BLUM (M.) = *Sophia* 8, 1967. – SIEBEN (H. J.) = FC 12, 1993 [texte, trad. allemande].

Exposés généraux

DÖRRIES (H.), De spiritu sancto, *Der Beitrag des Basilii zum Abschluß des trinitarischen Dogmas* = AAWG.PH III 39, 1956. – SPIDLÍK (Th.), *La sophiologie de saint Basile* = OCA 12, 1961. – DEHNHARD (H.), *Das Problem der Abhängigkeit des Basilii von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De spiritu sancto* = PTS 3, 1964. – LUISLAMPE (P.), Spiritus vivificans. *Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilii von Caesarea* = MRBh 48, 1979. – YAGUAS SANZ (J. M.), *Pneumatologia de San Basilio. La divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo* = CTUN 37, 1983.

2. GRÉGOIRE DE NYSSE

Exposés généraux

DÖRRIE (H.), dans RAC 12, 1983, p. 863-895. – BALAA (D. L.), dans TRE 14, 1985, p. 173-181. – BALAS (D. L.), dans EEC, p. 400-402. – GRIBOMONT (J.), dans DECAI, p. 1111-1116.

A. Œuvres, philosophie et théologie

Bibliographies

BROWN WICHER (H.), « *Catalogus translationum et commentarium: Medieval and Renaissance Latin translations and commentaries. Annotated lists and guides V* », dans *Gregorius Nyssenus*, Washington/DC, 1984. – ALTENBURGER (M.) et MANN (F.), *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionem-Übersetzungen-Literatur*, Leyde, 1988.

Éditions

Opera omnia : PG 44-46. – JAEGER (W.), LANGERBECK (H.), DÖRRIE (H.), HÖRNER (H.) et alii, *Gregorii Nysseni Opera*, Berlin-Leyde, 1921 [14 vol. à ce jour]. – *De virginitate*, dans AUBINEAU (M.) = SC 119, 1966 [texte, trad. française et commentaire]. – *De mortuis*, dans LOZZA (G.) = CorPat 13, 1991 [texte, trad. italienne et commentaire]. – *Epistulae*, dans MARAVAL (P.) = SC 363, 1990 [texte, trad. française et commentaire]. – *Oratio catechetica*, dans STRAWLEY (J. H.), Cambridge, 1903 [texte et commentaire]. – *Vita Macrinae*, dans MARAVAL (P.) = SC 178, 1971 [texte, trad. française et commentaire]. – *Vita Moysis*, dans DANIELOU (J.) = SC 1 bis, 1955 [texte, trad. française et commentaire]. – MANN (F.), *Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa. Überlieferungsgeschichte und Text*, Münster, 1976.

Traductions françaises

La création de l'homme, dans LAPLACE (J.) et DANIELOU (J.) = SC 6, 1943. – *Traité de la virginité*, dans AUBINEAU (M.) = SC 119, 1966. – *Vie de sainte Macrine*, dans MARAVAL (P.) = SC 178, 1971. – *Vie de Moïse*, dans DANIELOU (J.) = SC 1 bis, 4^e éd. 1987. – *Lettres*, dans MARAVAL (P.) = SC 363, 1990. – BOUCHET (Ch.) et CANÉVET (M.), *Grégoire de Nysse, Christ pascal. 5 homélies pascales. Traité « Quand le Fils aura tout remis »*, PF 55, 1994. – HAMMAN (A. G.), *Grégoire de Nysse, De l'oraison domini-*

cale. *Nouvelle traduction, Bibliothèque 1*, Paris, Migne, 1994. – *Homélies sur l'Ecclésiaste*, dans VINEL (F.) = SC 416, 1996.

Traductions allemandes

FISCH (J.) et HAYD (H.), 2 vol. = BKV¹, 1874-1880 [*Vita Macrinae, Oratio catechetica, De hominis opificio, De anima et resurrectione, De oratione dominica, e beatitudinibus, Orationes*]. – WEISS (K.) et STOLZ (E.) = BKV² 56, 1927 [*Oratio catechetica, De oratione dominica, De beatitudinibus, De anima et resurrectione, Vita Macrinae*]. – BALTHASAR (H. U. von), Einsiedlen, 2^e éd. 1954 [*In Canticum Cantorum* - extraits]. – BLUM (M.) = *Sophia* 4, 1963 [*Vita Moysis*]. – BARDEL (J.) = BGrL 1, 1971 [*Oratio catechetica* - trad. et commentaire]. – BLUM (M.) = BGrL 7, 1977 [*De professione Christiana, De perfectione, De virginitate* - trad. et commentaire]. – DROBNER (H. R.), *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert* = PhP 5, 1982. – VOGT (H.), dans ThQ 171, 1991, p. 204-218 [*Ex communibus notionibus* - trad. et commentaire]. – RÖDER (J.-A.), *Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I 1-146. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert* = Patrologia 2, 1993.

Instruments de travail

DROBNER (H. R.), *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn, 1988. – FABRICIUS (C.) et RIDINGS (D.), *A Concordance to Gregory of Nyssa* = SGLG 50, 1989 [microfiches].

Collectifs

DANIELOU (J.), *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leyde, 1970. – DROBNER (H. R.) et KLOCK (Ch.) (éd.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* = SVigChr 12, 1990.

Œuvres

WINLING (R.), « La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus adversus Apollinarem* de Grégoire de Nysse », dans REAug 35, 1989, p. 12-43. – WINLING (R.), « Mort et résurrection du Christ dans les traités *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse », dans RevSR 64, 1990, p. 127-140, p. 251-269. – MEISSNER (H. M.), *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione* = Patrologia 1, 1991. – JAEGER (W.), *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954 = 1965. – STUPPERICH (R.), « Eine Architekturbeschreibung Gregors von Nyssa. Zur Diskussion um die Rekonstruktion des Martyrions von Nyssa im 25. Brief », dans SCHÜTTE et alii (éd.), *Studien zum antiken Kleinasien* (Hommage à K. Dörner), Bonn, 1991, p. 111-124. – MARAVAL (P.), « Grégoire de Nysse pasteur. La Lettre canonique à Létaios », dans RHPhR 71, 1991, p. 101-114. – DÜNZL (F.), *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* = BGBE 32, 1993. – GASTI (F.), « La Vita Macrinae: note di lettura », dans Athenaeum 69, 1991, p. 161-183. – SIEBEN (H. J.), *Die Vita Moysis (II) des Gregor von Nyssa. Ein geistlicher Wegweiser. Aufbau und Hauptthemen*, dans Theologie und Philosophie 70, 1995, p. 494-525. – MÜHLENBERG (E.), *Gregorii Nysseni Oratio catechetica, Kritische Edition*, Leyde-Brill, 1996.

Philosophie, mystique, spiritualité

BALTHASAR (H. U. von), *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942 = 1988. – MERKI (H.), ὈΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* = Par. 7, 1952. – DANIE-

LOU (J.), *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse = Theol(P) 2*, 2^e éd. 1953. – VÖLKER (W.), *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955. – BALAS (D. L.), ΜΕΤΟΨΕΙΑ ΘΕΟΥ. *Man's Participation in God's Perfections According to Gregory of Nyssa = StAns 55*, 1996. – MÜHLENBERGER (E.), *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregor Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik = FKDG 16*, 1966. – MOSSHAMMER (A. A.), « Non-being and evil in Gregory von Nyssa », dans *VigChr 44*, 1990 p. 136-167. – CASTELLUCIO (G.), *L'antropologia di Gregorio Nisseno*, Bari, 1992. – PEROLI (E.), *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milan, 1993.

Rhétorique, style

DROBNER (H. R.), « Die Beredsamkeit Gregors von Nyssa im Urteil der Neuzeit », dans *StPatr 18/3*, 1992, p. 1084-1094. – KLOCK (Ch.), *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter = BKP 171*, 1987.

Théologie

JAEGER (W.), *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, H. DÖRRIES (dir.), Leyde, 1966. – HÜBNER (R. M.), *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der « physischen » Erlösungslehre = PhP 2*, 1974. – MATEO-SECO (F.), *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nissa*, Pampelune, 1978. – CANÉVET (M.), *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris, 1983. – KUSTAS (G. L.), « Philosophy and Rhetoric in Gregory of Nyssa », dans *Kl. 18*, 1986, p. 101-146. – SICLARI (A.), *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa = StSR 8*, 1989. – BROOKS (J. A.), *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, Atlanta/GA, 1991. – LE BOULLUEC, « Corporité ou individualité ? La condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nysse », dans *Aug. 35*, 1995.

B. Retentissement et histoire de la recherche

Exposés généraux

HARL (M.) (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leyde, 1971. – DÖRRIE (H.), ALTENBURGER (M.) et SCHRAMM (U.) (éd.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leyde, 1976. – BIANCHI (U.) et CROUZEL (H.) (éd.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa = SPMed 12*, 1981. – SPIRA (A.) et KLOCK (Ch.) (éd.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary = PatMS 9*, 1981. – SPIRA (A.) (éd.), *The Bibliographical Works of Gregory of Nyssa = PatMS 12*, 1984. – MATEO-SECO (L. F.) et BASTERO (L.) (éd.), *El « Contra Eunomium I » en la producción literaria de Gregorio de Nisa = CTUN 59*, 1988 [avec trad. espagnole]. – HALL (S. G.) (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies*, Berlin-New York, 1993.

3. GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Bibliographies

LEFHERZ (F.), *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholien*, Bonn, 1958, p. 61-108. – BELLINI (E.), « Bibliografia su san Gregorio Nazianzeno », dans *ScC 98*, 1970, p. 165*-181*. – TRISOGLIO (F.), *San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1945)*, Turin, 4^e éd. 1970 = *RivLas 40*, 1973. – WAY (A.

C.), dans KRISTELLER (P. O.) et CRANZ (F. E.), « *Catalogus translationum et commentariorum* », dans *Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides II*, Washington/DC, 1971, p. 43-192.

Éditions

Opera omnia : PG 35-38. – *Corpus Nazianzenum* = CChr.SG 20.27, 1988-1992.

Instruments de travail

MOSSAY (J.), COULIE (B.), DETTENNE (C.), CETEDOC, *Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni* = CChr.SG 1990-1991 [microfiches].

Exposé général

SGKA NF 2. Collection

Articles de dictionnaires

WYSS (B.), dans *RAC 12*, 1983, p. 793-863. – MOSSAY (J.), dans *TRE 14*, 1985, p. 164-173. – NORRIS (F. W.), dans *EEC*, p. 397-400. – GRIBOMONT (J.), dans *DECA I*, p. 1108-1111.

Collectif

MORESCHINI (C.) et MENESTRINA (G.) (éd.), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologne, 1982.

Vie et œuvre

BENOÎT (A.), *Saint Grégoire de Nazianze, sa vie, ses œuvres et son époque*, Marseille-Paris, 1876 = Hildesheim-New York, 1973. – FLEURY (E.), *Grégoire de Nazianze et son temps = ETH*, 1930. – GALLAY (P.), *La Vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris, 1943. – HAUSER-MEURY (M.-M.), *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz = Theoph. 13*, 1960. – RADFORD RUETHER (R.), *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford, 1969. – KERTSCH (M.), *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie = GrTS 2*, 1978. – COULIE (B.), *Les Richesses dans l'œuvre de saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique = PIOL 32*, 1985. – CRISCUOLO (U.), « Gregorio di Nazianzo e Giuliano », dans Ταλαρίσσιος (Hommage à A. Garzya), Naples, 1987, p. 165-208. – JUNOD (E.), « Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène ? Réexamen de la lettre 115 de Grégoire », dans *Mémorial dom Jean Gribomont (1920-1986) = SEAug 27*, 1988, p. 349-360. – BERNARDI (J.), *Saint Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps (330-390)*, Paris, 1994. – BERNARDI (J.), *Saint Grégoire de Nazianze (Initiation aux Pères de l'Église)*, Paris, 1995.

Théologie

PLAGNIEUX (J.), *Saint Grégoire de Nazianze théologien = ESR 7*, 1951. – SZYMUSIAK (J. M.), *Éléments de théologie de l'homme selon saint Grégoire de Nazianze*, Rome, 1963. – MOSSAY (J.), *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze : RTHPIV 34*, 1966. – SPIDLİK (T.), *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle = OCA 189*, 1971. – ALTHAUS (H.), *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz = MBTh 34*, 1972. – WINSLOW (D. F.), *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus = PatMS 7*, 1979. – MORESCHINI (C.), « La persona del Padre nella teologia di Gregorio Nazianzeno », dans *VetChr 28*, 1991, p. 77-102. – BERGMANN (S.),

Geist der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung, Mayence-Matthias-Grünenwald, 1995.

A. Poèmes

Éditions

I 2,1,215-732, dans SUNDERMANN (K.) = *SGKA NF 2*. Collection 9, 1991 [introduction et commentaire]. – I 2,9, dans PALLA (R.) et KERTSCH (M.) = *GrTS 10*, 1985 [texte, trad. allemande et commentaire]. – I 2,25, dans OBERHAUS (M.) = *SGKA NF 2*. Collection 8, 1991 [introduction et commentaire]. – I 2, 29, dans KNECHT (A.), Heidelberg, 1972 [texte, trad. allemande et commentaire]. – II 1,11, dans JUNGCK (Ch.), Heidelberg, 1974 [texte, trad. allemande et commentaire]. – II 1,12, dans MEIER (B.) = *SGKA NF 2*. Collection 7, 1989 [texte, trad. allemande et commentaire]. – *Épigramme*, dans BECKBY (H.), *Anthologia Graeca*, 4 vol., Munich, 1957-1958 [texte, trad. allemande et commentaire].

Exposés généraux

PELLEGRINO (M.), *La poesia di S. Gregorio Nazianziano* = *PUCSC IV 13*, 1932. – ZEHLES (F. E.), *Kommentar zu den Mahnungen an die Jungfrauen* (carmen I,2,2) *Gregors von Nazianz*, V.1-254, Münster, 1987. – BEUCKMANN (U.) = *SGKA NF 2*. Collection 6, 1988 [carm I 2, 28, introduction et commentaire]. – REGALI (M.), « La datazione del carme II,2,3 di Gregorio Nazianziano », dans *SCO 38*, 1988, p. 373-381. – LOZZA (G.), « Lettura di Gregorio Nazianziano, carme II 1,87 », dans GARZYA (A.) (éd.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, Naples, 1989, p. 451-459. – PALLA (R.), « Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio Nazianziano », dans *WS 102*, 1989, p. 169-185. – NARDI (C.), « Note al primo Carme teologico di Gregorio Nazianziano », dans *Prometheus 16*, 1990, p. 155-174. – CORSANO (M.), « Problemi testuali ed esegetici nel carme 2,1,83 di Gregorio Nazianziano », dans *Sileno 17*, 1991, p. 139-147. – CRIMI (C.), « Nazianzenica I », dans *Orph. 12*, 1991, p. 204-209 [carm I,2,10,206 et 942]. – SPIDLÍK (T.), « La théologie et la poésie selon Grégoire de Nazianze », dans PERIC (R.) (éd.), *Homo imago et amicus Dei* (Hommage à I. Golub), Rome, 1991, p. 97-111. – DEMOEN (K.), « The Attitude toward Greek poetry in the Verse of Gregory Nazianzen », dans *Early Christian Poetry* (Supplements to *Vigiliae christinae* 22), Leyde-Brill, 1993, p. 235-252.

B. Les Discours

Éditions

ENGELBRECHT (A.) = *CSEL 46*, 1910 [latin]. – BARBEL (J.) = *Test 3*, 1963 [orr theol - texte, trad. allemande et commentaire]. – BERNARDI (J.), GALLAY (P.), JOURJON (M.), LAFONTAINE (G.), MORESCHINI (G.) et MOSSAY (J.) = *SC 246, 250, 270, 284, 309, 318, 358, 384*, 1978-1982 [1-5, 20-43 - texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Discours I-3, dans BERNARDI (J.) = *SC 247*, 1978. – *Discours 27-31*, dans GALLAY (P.) = *SC 250*, 1978. – *Discours 20-23*, dans MOSSAY (J.) = *SC 270*, 1980. – *Discours 24-26*, dans MOSSAY (J.) = *SC 284*, 1981. – *Discours 4-5*, dans BERNARDI (J.) = *SC 309*, 1983. – *Discours 32-37*, dans GALLAY (P.) et MORESCHINI (C.) = *SC 318*, 1985. – *Discours 38-41*, dans GALLAY (P.) et MORESCHINI (C.) = *SC 358*, 1990. – *Discours*

42-43, dans BERNARDI (J.) = *SC 384*, 1992. – *Cinq discours sur Dieu*, dans GALLAY, *PF 61*, 1995.

Traductions allemandes

RÖHM (J.), 2 vol. = *BKV¹*, 1874-1877. – HAEUSER (Ph.) = *BKV²*, 1928, [1-20]. – HAEUSER (Ph.) et KERTSCH (M.) = *SKV 5*, 1981 [6, 14].

Exposés généraux

BECK (H.-G.), *Rede als Kunstwerk und Bekenntnis - Gregor von Nazianz* - = *SBAW.PPH*, 1977-1984. – WEILJENBORG (R.), « Some evidence of unauthenticity for the Discourse XI in honour of Gregory of Nyssa attributed to Gregory of Nazianzen », dans *StPatr 17/3*, 1982, p. 1145-1148. – LAFONTAINE (G.) et COULIE (B.), *La version arménienne des discours de Grégoire de Nazianze. Traduction manuscrite et histoire du texte* = *CSCO 446*, 1983. – KURMANN (A.), *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar* = *SBA 19*, 1988. – ETTLINGER (G. H.), « The Orations of Gregory of Nazianzus: A Study in Rhetoric and Personality », dans HUNTER (D. H.) (éd.), *Preaching in the Patristic age* (Hommage à W. J. Burghardt), New York-Mahwah/NJ, 1989, p. 101-118. – HANRIOT-FOUSTET (A.), « Quel est l'auteur du *Discours 35* transmis par les œuvres de Grégoire de Nazianze ? », dans *RHPPh 71*, 1991, p. 89-99. – NORRIS (F. W.), WICKHAM (L.) et WILLIAMS (F.), *Faith Gives Fullness to Reason. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* = *SVigChr 13*, 1991 [trad. anglaise et commentaire].

C. Les Lettres

Éditions

GALLAY (P.) = *GCS 53*, 1969 [sans *Epistulae theologicae* 101, 102, 202, 243]. – GALLAY (P.) et JOURJON (M.) = *SC 208*, 1974 [*Epistulae theologicae* - texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

JOURJON (M.) = *SC 208*, 1974.

Traduction allemande

WITTIG (M.) = *BGrL 13*, 1981.

Exposé général

GALLAY (P.), *Langue et style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, Paris, 1933.

III. LE CONCILE DE CONSTANTINOPE

Éditions

MANSI III, p. 521-600 [grec-latin]. – *COD*, p. 21-35 [grec-latin].

Articles de dictionnaires

RITTER (M. A.), dans *TRE 19*, 1990, p. 518-524. – KANNENGISSER (Ch.) = *DECA I*, p. 554-556.

Collectifs

IThQ 48, 1981, p. 157-267. – *La Signification et l'actualité du II^e concile œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy-Genève, 1982. – PIFFL-PERCEVIC (Th.) et STIRNEMANN (A.) (éd.), *Das gemeinsame Credo*, Innsbrück-Vienne, 1983. – SARAIVA MARTINS (J.) (éd.), *Credo in Spiritum Sanctum*, 2 vol., Cité du Vatican, 1983.

Études particulières

HEFELE (C. J.) et LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles d'après les documents originaux* II/1, Paris, 1908, p. 1-48. – SCHWARTZ (E.), « Das Nicaenum und Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon », dans *ZNW* 25, 1926, p. 38-88. – ORTIZ DE URBINA (I.), *Nizäa und Konstantinopel* = *GÖK* 1, 1964, p. 157-273 [en français, Paris, 1963]. – RITTER (A. M.), *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils* = *FKDG* 15, 1965. – ALBERIGO (G.) (éd.), *Les Conciles œcuméniques*, t. II, Paris, 1994, p. 67-95.

1. LE SYMBOLUM

Éditions

ACO 2/1, 1933 [324] [grec] ; 2/3, 1935 [395] [latin]. – *DH* 150 [texte grec-latin, trad. allemande]. – DOSSETTI (G. L.), *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica* = *TRSR* 2, 1967 [texte grec-latin et commentaire].

Exposés généraux

WEISCHER (B. M.), « Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrotos des Epiphanius von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte neuester äthiopistischer Forschungen », dans *ThPh* 53, 1978, p. 407-414. – HALLEUX (A. de), « La profession de l'Esprit saint dans le symbole de Constantinople », dans *RTL* 10, 1979, p. 5-39. – SCHULTZE (B.), « Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie (381-1981) », dans *OCP* 47, 1981, p. 5-54. – TORRANCE (Th. F.), *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A. D. 381*, Édimbourg, 1981. – *GOTR* 27, 1982, p. 359-453. – HAUSCHILD (W.-D.), « Das trinitarischen Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung », dans LEHMANN (K.) et PANNENBERG (W.) (éd.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell von Konstantinopel (381)*, Fribourg-en-Brisgau/Göttingen, 1982, p. 13-48. – KOLB (A.), « Das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum. Zwei neue Zuegnisse », dans *ZPE* 79, 1989, p. 253-260. – STAATS (R.), « Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochen 379 », dans *VigChr* 44, 1990, p. 209-221. – SCHNEEMELCHER (W.), « Die Entstehung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel (381) », dans *id.*, *Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch*, Tübingen, 1991, p. 150-167. – ABRAMOWSKI (L.), « Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konstantinopel zu tun ? », dans *ThPh* 67, 1992, p. 481-513. – RITTER (A. M.), « Noch einmal : Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun ? », dans *ThPh* 68, 1993, p. 553-560.

2. LE TOMUS ET LES CANONS

Éditions

Theodoret *Historia ecclesiastica* 5,9 (*GCS* 29, p. 289-294) [*Tomus*]. – *ACO* 2/1, 1933 [324] [grec] ; 2/3, 1935 [395] [latin]. – *DH* 151 [Canon 1 - texte grec et latin, trad. allemande]. – JOUANNOU (P. P.), *Les Canons des conciles œcuméniques (I^{er}-IX^e siècles)* = *FCCO* IX/1, 1, 1962, p. 42-54.

Traductions allemandes

SEIDER (A.), « Theodoret von Cyrus, Kirchengeschichte », dans *BKV*² 51, 1926, p. 274-280 [*Tomus*]. – ORTIZ DE URBINA, p. 313-318.

CHAPITRE III

Pasteurs, exégètes et ascètes

I. CYRILLE DE JÉRUSALEM

Si l'évêque Cyrille de Jérusalem était au nombre des pères du concile de Constantinople de 381, il n'est pourtant pas de ceux qui ont joué un rôle déterminant dans le développement théologique. Il faisait partie de ces évêques locaux qui se sentaient concernés par les controverses et se voyaient contraints de choisir l'un ou l'autre parti puisque les discussions portaient sur la théologie et la politique ecclésiastique. Cyrille d'abord de tendance homoïousienne, rallia les homoousiens. C'est l'« eusébien » Acace de Césarée qui, à titre de métropolitain compétent, le consacra évêque de Jérusalem, en 348. Au concile de Séleucie (359), Cyrille appuya le parti de la majorité homoïousienne, mais au concile de Constantinople, il désavoua sa position antérieure, qui se rapprochait maintenant des « macédoniens » (cf. Introduction de la 3^e partie, III. 3) : le concile ratifia alors explicitement la légitimité de sa consécration épiscopale. Ce « revirement » ne renvoie cependant pas nécessairement à une modification de sa théologie, car Hilaire de Poitiers, le synode de Paris et d'autres considéraient également que les conceptions homoïousiennes et homoousienne étaient parfaitement conciliables du point de vue théologique.

Quelques années à peine après sa consécration épiscopale (la seule chose que nous sachions de sa biographie antérieure, c'est qu'il avait été prêtre à Jérusalem), Cyrille se brouilla avec Acace, pour des raisons non pas doctrinales, mais disciplinaires, parce qu'il cherchait à rompre les liens de dépendance de son évêché de Jérusalem à l'égard de celui de Césarée. Acace l'accusa – comme ce fut le cas, plus tard, de Grégoire de Nysse – d'aliénation illégale de biens ecclésiastiques et le convoqua à Césarée pour qu'il s'explique. Cyrille ignorant la citation en jugement pendant plus de

deux ans, Acace le démit de ses fonctions en 358. Mais quand Acace fut déposé à son tour par le concile de Séleucie (359), parce qu'il préconisait la formule « homéenne », selon laquelle le Fils était « semblable au Père selon les Écritures » (cf. Introduction de la 3^e partie, III. 4), tandis que lui-même soutenait la majorité homoïousienne, Cyrille put retourner à Jérusalem. Malheureusement, l'empereur Constance se rallia à la théologie d'Acace et imposa au double synode de Rimini et de Séleucie, à Niké, l'acceptation de la formule homéenne, qu'il fit ratifier par un synode à Constantinople (360). Cyrille fut à nouveau contraint de s'exiler. Son exil cependant ne dura pas : en 361 l'empereur Julien, qui se souciait guère des controverses ecclésiastiques, autorisa à nouveau tous les évêques à retourner dans leurs diocèses. Mais Julien ne régna que quelques années et Valens (364-378), son successeur, poursuivit la politique homéenne de Constance. Ses condamnations à l'exil entrèrent donc à nouveau en vigueur et Cyrille fut contraint de quitter Jérusalem pour la troisième fois, et cet exil-là durera quinze ans. Après la mort de Valens et la victoire définitive du parti nicéen, auquel se rattachait maintenant Cyrille, il put résider tranquillement à Jérusalem jusqu'à sa propre mort, le 18 mars 387. Nous ignorons tout de ses dernières années – si ce n'est qu'il a participé au concile de Constantinople de 381.

LES CATÉCHÈSES

Cyrille doit son importance en patrologie, nous l'avons dit, non à des écrits dogmatiques, mais à des catéchèses qu'il a prononcées pendant le carême et le temps de Pâques pour les candidats au baptême ou pour les nouveaux baptisés. Elles ont été mises par écrit et sont devenues célèbres non seulement grâce à leur grande qualité théologique, spirituelle et stylistique, mais aussi parce qu'elles nous renseignent précisément sur la pratique liturgique et l'initiation à la foi au milieu du IV^e siècle. Nous possédons vingt-quatre *Catéchèses* en tout, une procatéchèse pour l'entrée du candidat au baptême dans le temps de la préparation immédiate au baptême, dix-huit catéchèses s'adressant aux catéchumènes au cours du carême et cinq *Catéchèses mystagogiques*, destinées aux nouveaux baptisés pendant la semaine de Pâques. Dans certains manuscrits, ces *Catéchèses* sont transmises indépendamment des autres et attribuées non à Cyrille, mais à Jean, son successeur sur le siège épiscopal de Jérusalem (jusqu'en 417). On ignore encore si les cinq *Catéchèses mystagogiques* sont de Jean, si ce dernier a réutilisé des matériaux en provenance de Cyrille ou si même elles sont de Cyrille, mais, à la différence des dix-neuf autres, elles dataient non du début, mais de la fin de son épiscopat. Mais puisque

jusqu'au XVI^e siècle, la paternité de Cyrille ne faisait aucun doute, jusqu'à preuve du contraire, nous pouvons considérer qu'il en est bien l'auteur.

La procatéchèse reflète la situation caractéristique de la grande Église qui se développe au cours du IV^e siècle. Beaucoup de ceux qui affluent dans l'Église ne sont plus mus par la ferveur religieuse immédiate des premiers siècles, mais plutôt par des motivations extérieures, politiques, sociales ou professionnelles. C'est pourquoi la procatéchèse exhorte les catéchumènes qui entrent dans la préparation immédiate au baptême à faire preuve d'un désir authentique, à adopter l'attitude intérieure et extérieure qui convient. En effet, s'approcher du baptême comme Simon le Magicien ou comme l'invité de la parabole, sans avoir revêtu ses habits de fête (Mt 22, 11-14), c'est s'exposer à ne pas recevoir le baptême efficacement (2-4). Toutes les autres motivations extérieures – pour faire plaisir à une femme ou à un homme, à son maître ou à un ami – peuvent tout au plus servir de facteur déclenchant (5). La seule chose qui compte, c'est la disposition intérieure à recevoir la grande grâce du baptême (6-8). À titre de préparation, il faut participer avec ferveur aux exorcismes et aux catéchèses qui ne s'adressent qu'aux catéchumènes et aux baptisés (discipline de l'arcane) (9-15). La procatéchèse s'achève sur l'explication du baptême, compris comme bain purificateur, et l'exhortation à l'édification du temple du Christ (16-17).

Les dix-huit *Catéchèses* suivantes, prononcées pendant le carême, sans que nous puissions les dater précisément, partent d'un texte de l'Écriture pour traiter point par point les articles de la confession de foi (de Jérusalem). Elles nous donnent non seulement un aperçu de ce qu'était l'initiation à la foi, mais nous permettent de reconstituer le *Credo* qui était enseigné et connu à Jérusalem à cette époque. Les catéchèses 1-3, qui servent d'introduction, abordent les questions fondamentales concernant le péché, la pénitence, la rémission des péchés et le baptême, qui nous fait participer à la mort et à la résurrection du Christ. Les catéchèses 4 et 5 posent d'abord les fondements de l'image chrétienne de Dieu et de l'homme et précisent ce que signifie la foi, avant d'expliquer le *Symbolum* article par article : 6, le Dieu unique ; 7-9, le Père, le Créateur tout-puissant ; 10-15, le Fils, de l'Incarnation à son retour à la fin des temps ; 16-17, le Saint-Esprit ; 18, l'Église. Les trois dernières catéchèses montrent à quel point le *Credo* de Jérusalem était en avance par rapport à ce qui ne serait finalement ratifié que par le concile de Constantinople de 381.

Les cinq *Catéchèses mystagogiques*, qui s'adressaient, pendant la semaine pascale, aux nouveaux baptisés de la nuit de Pâques, abordent les thèmes qui étaient encore soumis à la discipline de l'arcane pour les catéchumènes eux-mêmes, notamment l'explication des rites du baptême et de la confir-

mation (1-3) ainsi que celle de l'Eucharistie pendant la célébration de la messe (4-5).

EXCURSUS 3. L'INITIATION CHRÉTIENNE

En dehors des nombreux détails dispersés dans les écrits des Pères de l'Église, outre les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, nous disposons surtout des œuvres suivantes, qui nous fournissent des informations détaillées sur la pratique et la théologie baptismales de l'Église ancienne :

1. Le Nouveau Testament ;
2. La *Traditio Apostolica* (chap. III) ;
3. Tertullien, *De baptismo* ;
4. Ambroise, *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis* (chap. VII. B) ;
5. Augustin, *De catechizandis rudibus* ;
6. Grégoire de Nysse, *De iis qui baptismum differunt* ;
7. L'*Itinerarium Egeriae* (chap. VIII. IV) ;
8. Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* (chap. VII. V. C) ;
9. Jean Chrysostome, *Catéchèses baptismales* (chap. VIII. VI. C) ;
10. Les *Homélies pascales*, surtout celles d'Asterius le Sophiste († après 341) et d'Augustin (chap. IX).

Ces textes nous permettent de reconstituer – avec chacun leurs spécificités régionales et historiques – trois phases de l'initiation baptismale.

1. À l'époque du Nouveau Testament le baptême pouvait être administré immédiatement après une courte initiation et la confession de la foi dans le Christ (Ac 2, 14-42, après la prédication de Pierre le jour de la Pentecôte ; 8, 26-39, le baptême de l'Éthiopien). Cette pratique ne sera reprise qu'au début du Moyen Âge, par les missionnaires de l'Europe centrale et de l'Europe du Nord, et l'époque moderne la continuera.

2. Cette pratique missionnaire ne tarda pas à céder la place à un temps de préparation plus long (catéchuménat), utilisé pour l'instruction théorique, mais qui surtout préparait au changement de vie qui permettrait de vivre pleinement en chrétien après le baptême. Le baptême était en effet considéré comme la seule rémission des péchés ; une fois que le chrétien l'avait reçu, il menait une vie « parfaite », ce qui signifiait souvent que le catéchumène devait également renoncer à sa profession qu'il n'avait plus le droit d'exercer une fois chrétien si elle était liée, par exemple, au culte des dieux païens. Les péchés de tous les jours étaient pardonnés par la prière et les bonnes œuvres. Au début il n'y avait pas place pour une seconde pénitence pour les trois péchés les plus graves (apostasie, luxure

et meurtre) : celui qui s'en rendait coupable était à nouveau exclu de la communauté (excommunication).

À l'époque préconstantiniennne, le catéchuménat durait habituellement de deux à trois ans, mais il pouvait être abrégé en cas de persécutions, de danger de mort ou parce que le candidat au baptême avait une conduite particulièrement édifiante. Dans l'ensemble, les catéchumènes étaient plutôt portés à recevoir le baptême aussi rapidement que possible. Leur instruction était soit le fait d'une catéchèse privée, soit elle se faisait auprès de maîtres chrétiens libres, comme Clément d'Alexandrie, ou dans des écoles catéchétiques épiscopales, comme celle qu'Origène, par exemple, dirigeait à Alexandrie (cf. 2^e partie, chap. I. V. 3). Il n'y avait pas de date fixe pour l'administration du baptême, qui avait lieu à la fin de la préparation, même si on considérait déjà la nuit de Pâques comme le moment le plus favorable. Peu avant le jour fixé, les catéchumènes étaient admis dans le cercle plus étroit des postulants au baptême (*φωτισζόμενοι/electi, competentes*) et inscrits sur une liste officielle. Dès le début du temps de catéchuménat sans doute on participait à un rite d'accueil et aussi, régulièrement, à la liturgie de la parole de la communauté. Venaient ensuite les rites de la préparation immédiate au baptême : exorcismes (renoncement à Satan et au mal) par souffle et imposition des mains, scrutins (examens de la conduite chrétienne), remise (*traditio*) et mémorisation (*redditio*) de la confession de foi et du Notre Père.

Mais tout le reste était soumis à une discipline de l'arcane, notamment la célébration de l'Eucharistie, à laquelle ne pouvaient prendre part que des baptisés. Certes, il ne faut pas comprendre ici la discipline de l'arcane comme le maintien du secret dans le sens des religions à mystères ou des sectes gnostiques : la doctrine et la pratique chrétiennes pouvaient être connues de tous. Mais il s'agissait d'étapes de l'initiation qui, par respect, réservaient ce qu'il y avait de plus saint aux membres à part entière. Cette pratique appelait un prolongement de l'initiation après le baptême : les nouveaux baptisés prenaient part à l'eucharistie immédiatement après le baptême, sans en avoir été instruits auparavant. Les catéchèses se situaient dans la ligne de l'initiation aux mystères païens dans la mesure où elles reprenaient leur vocabulaire en le réinterprétant chrétiennement dans le sens du « mystère de la foi ».

3. Après le « tournant constantinien » apparaît une différence fondamentale : les hommes sont maintenant nombreux à se précipiter, pour les motifs les plus divers, dans l'Église d'abord tolérée, puis encouragée par l'État, avant de devenir Église d'État. Ils ne témoignent plus de la ferveur dans la foi des siècles précédents, où une persécution pouvait sévir à tout instant. Cela conduisit d'abord à la pratique de l'ajournement du baptême.

Les parents chrétiens inscrivait leurs enfants au catéchuménat, mais on attendait ensuite leur propre décision d'adultes (les trois grands Cappadociens et Augustin en sont des exemples célèbres). Ou encore, des adultes entraient en catéchuménat, pour appartenir à l'Église dans une première étape, mais ils ne se faisaient baptiser que tardivement, quand ils se trouvaient en danger de mort ou quand ils étaient amenés à assumer des fonctions ecclésiastiques (par exemple, Ambroise et Nectaire de Constantinople).

Le catéchuménat perdait ainsi de plus en plus sa signification, et le temps de la préparation immédiate au baptême, qui était désormais organisée de façon plus stricte, avec ses catéchèses, devenait l'étape la plus importante de la préparation. Le baptême était généralement administré la nuit de Pâques, la préparation des candidats au baptême se faisait pendant le carême et la catéchèse se prolongeait pendant le temps pascal. Les rites et les contenus du baptême restaient fondamentalement inchangés : on se contentait de prendre en compte ce qui avait changé dans la motivation des candidats.

II. ÉPIPHANE DE CONSTANTIA (SALAMINE)

Les Pères de l'Église les plus importants du IV^e siècle semblent avoir habituellement bénéficié, dans leur jeunesse, d'une remarquable formation profane ; ils se sont souvent engagés dans une carrière civile et ont retardé le baptême avant de se mettre au service de l'Église. Même s'ils ont à l'occasion mis en garde de façon théorique contre les dangers spirituels de la formation profane, leurs connaissances philosophiques, rhétoriques et littéraires n'en ont pas moins marqué leur pensée et leurs écrits, qu'ils le veuillent ou non, et leur ont permis de maîtriser les problèmes pratiques de leur temps. Mais il y avait aussi, à côté d'eux, au IV^e siècle, un second groupe d'évêques n'ayant bénéficié que d'une formation exclusivement chrétienne, biblique, qui non seulement ne connaissaient pas grand-chose aux sciences profanes, dont ils faisaient d'ailleurs peu de cas, qui avaient souvent été baptisés enfants et qui avaient grandi à l'ombre des monastères. Ils n'occupent pas une place remarquable dans la patrologie, parce qu'ils se sont montrés littérairement bien moins féconds et que leur influence sur le développement de la théologie a été bien moindre que celle des autres. Il ne faudrait cependant pas sous-estimer leur nombre et leur importance pour l'Église, les évêques se comptant par centaines, y compris dans les réunions conciliaires.

Épiphane, évêque de Constantia (l'antique Salamine, l'actuelle Famagouste), sur la côte est de Chypre, appartient à ce second groupe. Il est né entre 310 et 320 à ou près d'Eleutheropolis, dans le sud de la Palestine²⁶ ; dans ses jeunes années, il a fréquenté les monastères égyptiens, où il a reçu une formation chrétienne qui le marquera profondément. Trois éléments déterminaient la vie monastique : l'ascèse ; certains monastères suivaient la théologie d'Origène, les autres la récusait ; les moines récusait les sciences profanes, parce qu'elles étaient païennes ou hérétiques, et les remplaçaient par une éducation entièrement fondée sur la seule Bible. Ils étaient convaincus, dès lors, que les vérités de la foi ne relevaient pas de réflexions et de justifications critiques, donnant lieu à controverses et polémiques, mais qu'elles trouvaient leur fondement dans la Bible et dans les décisions des conciles, qu'il suffisait de suivre fidèlement. Le monachisme égyptien s'était rangé à l'avis d'Athanase, le *ὁμοούσιος* nicéen était considéré comme dogme définitif sur lequel il n'y avait plus lieu de s'interroger. On comprend que cette orientation « traditionaliste » – et Épiphane avec elle – ait été jugée « réactionnaire », « non réfléchie » et « superficielle » par l'époque moderne (cf. Altaner/Stuiber, 1978, 8^e éd., p. 315s) – mais elle ne l'était pas par l'Antiquité. Il faut cependant se garder de projeter, sans critique, ces jugements modernes « éclairés » sur l'Église ancienne. Les deux orientations, philosophique et purement bibliciste, ne se sont jamais mutuellement diabolisées, mais se sont estimées et acceptées. En effet, le message biblique est toujours resté pour tous le fondement indispensable de toute théologie. D'autre part, les grands problèmes du IV^e siècle étaient effectivement nés de tentatives de mieux comprendre la question de Dieu d'un point de vue logique et philosophique, si bien que les Pères qui ont déterminé les orientations décisives de la théologie du IV^e siècle se sont situés à ce niveau dans leur réponse, et qu'ils ont trouvé une solution que l'orientation bibliciste précisément a acceptée sans problèmes et qu'elle a défendue inconditionnellement, parce qu'elle y voyait une décision de l'Église.

À son retour en Palestine, à l'âge de vingt ans environ, Épiphane a fondé un monastère dans le village de Besanduc, près d'Eleutheropolis, probablement dans une propriété de ses parents : il en sera le supérieur pendant de nombreuses années et c'est à ce titre qu'il fut ordonné prêtre. Nicéen strict, il semble qu'après s'être brouillé avec Eutychius, l'évêque homéen d'Eleutheropolis, qui fut l'un des principaux partisans d'Acace de Césarée au concile de Séleucie (359), il soit parti pour Chypre. Il s'y

26. On ne peut pas préciser avec certitude les dates de la vie d'Épiphane. On trouve, pour sa naissance, l'indication « vers 315 », pour sa consécration 365 et 367 (376 dans ALTANER/STUIBER, 2^e éd., 1978, p. 315, est probablement une faute d'impression), 392 pour son voyage à Jérusalem et 403 pour l'année de sa mort.

est en tout cas probablement installé quelques années avant d'être élu évêque de Constantia, en 366. Chypre, pour des raisons de politique ecclésiastique insulaire, était en effet totalement nicéenne. Certains auraient voulu conférer un statut autocéphale à l'Église de Chypre, sans lien avec la métropole d'Antioche, faisant ainsi de Constantia un siège métropolitain, mais Épiphane réussit à empêcher cette rupture. Cependant les patriarches d'Antioche étant des eusébiens, Chypre était du côté des nicéens.

Épiphane dirigea son diocèse pendant trente-cinq ans durant lesquels, outre son activité pastorale, il prenait clairement position dans les conflits de son temps. Sur la question de la date de Pâques il appuyait, certes, la fixation alexandrine au dimanche suivant la première pleine lune de printemps, adoptée par le concile de Nicée (325) comme étant la seule valable, mais il tolérait la pratique « judaïsante » qui la fixait au dimanche suivant la Pâque juive. Dans le schisme d'Antioche, il était du côté du nicéen Paulin et de son successeur, et il rédigea des écrits contre la vénération des images, qui feront l'objet de longues discussions pendant la querelle des images (*iconoclasme*) aux VIII^e et IX^e siècles – c'est pourquoi au moins une part en a été conservée.

Mais Épiphane est surtout intervenu dans la première phase de la querelle de l'origénisme. Peut-être parce qu'il avait été élevé dans un monastère égyptien anti-origéniste, il avait aussi fait figurer Origène dans sa « boîte à pharmacie » (*Panarion*) contre les hérésies, rédigée en 374-377. En assistant à la fête de la dédicace d'une église à Jérusalem en 393, il entra en conflit avec Jean l'évêque pro-origéniste du lieu parce que dans sa prédication il avait violemment attaqué Origène. Les frictions entre Rufin (*pour*) et Jérôme (*contre*) trouvaient également là leur origine, mais au début leurs différends purent être réglés. Les hostilités reprennent cependant de plus belle en 400 quand Théophile, l'évêque d'Alexandrie, s'en prend à son prêtre Isidore et à quatre moines de ses amis, venus du désert de Nitrie, appelés « longs frères » à cause de leur taille exceptionnelle. En réponse à leurs critiques portant sur sa façon de s'acquitter de sa fonction et sur son mode de vie, il les accuse d'origénisme, donc, pour lui, d'hérésie. Les accusés cherchent appui auprès de Jean Chrysostome, l'évêque de Constantinople, la capitale, qui semblait au moins sans parti pris, si ce n'est même apparemment pro-origéniste. Pour devancer sa décision, Théophile convoque un synode à Alexandrie et invite aussi les évêques de Palestine et de Chypre à tenir des synodes provinciaux. Épiphane accède volontiers à ce désir et, au printemps 402, il porte personnellement à Constantinople leur décision qui va dans son sens. Arrivé dans la capitale, il offense publiquement Jean en déclinant son hospitalité et en refusant de célébrer l'Eucharistie avec lui. Il va jusqu'à ordonner un

diacre sans son autorisation, il discute avec ses adversaires et prêche publiquement contre lui. Quand Jean lui enjoint de quitter son diocèse, Épiphane embarque, parce que l'opinion populaire commence à se retourner contre lui, et il meurt pendant le voyage de retour, début mai 402, peut-être le 12, jour de sa fête commémorative dans l'Église d'Orient et d'Occident.

1. L'ANCORATUS

Épiphane est une figure importante de l'histoire de la littérature surtout grâce à ses œuvres relatives aux hérésies, qui reflètent les convictions qui ont guidé toute sa vie. Quelques prêtres et un laïc de Syedra, en Pamphlie, l'avaient prié de les instruire de la foi orthodoxe concernant la Trinité, surtout de la pneumatologie (l'échange de lettres est conservé à titre d'avant-propos de l'ouvrage). En 374, il leur envoie sa réponse, le traité *Ancoratus* ([l'homme] « fermement ancré ») en cent vingt paragraphes : il explique non seulement la Trinité contre les ariens et contre les pneumatomaques, en s'appuyant sur la foi baptismale et sur le témoignage de l'Écriture (2-75) ; il profite aussi de l'occasion pour donner d'autres enseignements : une liste de quatre-vingts hérésies (12-13), qui constitue le point de départ du *Panarion*, qui en traitera plus explicitement ; la christologie, pour se démarquer d'Apollinaire (dont le nom n'est toutefois pas cité) [76-82] ; la résurrection des morts, corps et âme, contre les païens et les hérétiques en général, mais plus spécialement contre les manichéens [83-100] ; le Dieu chrétien et son histoire du salut avec les hommes, contre le polythéisme païen [101-118]. L'ouvrage s'achève sur deux *Symbola*, dont le premier [119] reproduit textuellement le *Nicaeno-Constantinopolitanum*. C'est pourquoi on a longtemps pensé que l'on avait là le modèle du *Symbolum* de Constantinople de 381. Mais aujourd'hui la plupart des chercheurs sont convaincus que c'est le *Nicaenum* originel et qu'un copiste l'a remplacé plus tard par celui de Nicée-Constantinople. Épiphane emprunte le deuxième *Symbolum* [120], comme il le dit lui-même, à la liturgie baptismale, probablement celle de l'Église de Constantia.

2. LE PANARION

La *Boîte à pharmacie* (citée aussi sous le nom d'*Haereses*) pour la guérison de ceux qu'a blessés la morsure de serpent des hérésies, rédigée en 374-377 dans la foulée de l'*Ancoratus*, utilise la *Refutatio omnium haeresium* d'Hippolyte, qui parlait de trente-deux hérésies, auxquelles Épiphane

ajoute quarante-huit nouvelles. Épiphanes s'est aussi servi du *Contra haereses* d'Irénée, ainsi que de livres des différentes sectes, dans la mesure où ils lui étaient accessibles. En citant ces textes, le *Panarion* nous livre les titres et de précieux fragments d'écrits hérétiques et d'autres documents perdus par ailleurs. L'ouvrage comporte trois *Tomoi* : le *tome I* en trois livres, avec quarante-six hérésies du « barbarisme, du scytisme, de l'hellénisme, du judaïsme et du samaritanisme » ; le *tome II*, en deux livres, avec vingt hérésies, dont les sectes gnostiques, les sabelliens, les origénistes et les ariens ; le *tome III*, en deux livres également, avec onze hérésies, dont les pneumatomaques et les apollinaristes. Dans les éditions qui nous sont parvenues, chaque livre est précédé d'une *Récapitulation*, une indication du contenu par extraits, qui n'est pas de la plume d'Épiphanes, mais qui doit être antérieure à 428 puisque Augustin l'utilise dans son *De haeresibus*.

III. AMBROISE

Le nom d'Aurelius Ambrosius évoque en général aujourd'hui l'évêque qui a converti et baptisé Augustin. Mais si son importance en tant que théologien et pour l'Église a toujours été vue par rapport à Augustin, il n'en est pas moins essentiel pour l'histoire occidentale, qui le reconnaît à part entière : avec Augustin, Jérôme et le pape Grégoire le Grand, Ambroise est l'un des « quatre grands docteurs d'Occident ». Les humanistes appréciaient à ce point son œuvre qu'elle a été parmi les premières – aux côtés de Cicéron, de Lactance (le « Cicéron chrétien »), d'Augustin et de Jérôme – à être éditée et souvent rééditée à bref intervalle, après la découverte de l'imprimerie. Les conciles du Moyen Âge – comme aussi Thomas d'Aquin et Luther – le citent constamment comme un des témoins éprouvés de l'orthodoxie ecclésiale. Par ailleurs, Ambroise, qui a bien connu la théologie orientale, a exercé en Orient une influence dont peu d'autres Pères de l'Église latine peuvent se prévaloir. Ses écrits n'ont pas tardé à être traduits en grec et ont été intégrés dans des florilèges.

Par ses origines, sa formation et sa carrière professionnelle, le *curriculum vitae* d'Ambroise – comme celui des « trois grands Cappadociens » – est typiquement celui de nombre d'évêques du IV^e siècle. Il est issu d'une famille appartenant à la noblesse romaine (les Auréliens, comme son nom pourrait le laisser supposer ?), chrétienne depuis plusieurs générations, qui pouvait s'enorgueillir de compter parmi ses membres de nombreux hauts fonctionnaires de l'État, ainsi que la martyre Soteris. Son père était en fonction dans la capitale provinciale de Trèves, comme *praefectus praetorio*

Galliarum : il était donc le plus haut fonctionnaire impérial de la Gaule, avec pleins pouvoirs judiciaires. C'est là qu'Ambroise est né, probablement vers 339²⁷. Conformément aux habitudes de l'époque, il ne reçut pas le baptême, mais resta catéchumène jusqu'à l'âge adulte. Après la mort prématurée de son père, sa mère retourna avec ses trois enfants à Rome, où Ambroise, après la première instruction reçue à Trèves, bénéficia de la solide formation en philosophie, en rhétorique et en littérature, qui était celle des milieux distingués et cultivés de son temps. Cette formation qui le préparait au service (juridique) de l'État, se reflète un peu partout dans ses écrits. Cette formation comportait aussi l'apprentissage de la langue grecque qu'Ambroise parlait couramment, tandis qu'Augustin, quelques années plus tard seulement, ne l'apprendra qu'à contrecœur et avec difficulté (*Confessions* I, 14, 23). En considérant les trois Pères de l'Église, Ambroise, Augustin et Léon le Grand, on constate, en effet, à quel point la connaissance de la langue grecque, qui était jusque-là le *κοινή διάλεκτος*, s'est perdue dans la partie occidentale de l'Empire romain en l'espace d'un siècle : Ambroise était bilingue, Augustin ne connaissait que des rudiments de grec et Léon, qui ne maîtrisait absolument plus cette langue, avait besoin de traducteurs dans les pourparlers à l'occasion du concile de Chalcédoine (451).

Conformément à sa formation et à la tradition familiale, Ambroise entra au service de l'État, où ses capacités évidentes lui valurent une carrière rapide : il fut d'abord *advocatus* au tribunal de la préfecture de Sirmium, puis conseiller de Probus, le préfet de l'endroit, et dès 370, c'est-à-dire à l'âge de trente ans à peine, gouverneur consulaire de la province d'Émilie-Ligurie, à Milan. Comme tel, il était aussi responsable du maintien de l'ordre public, fortement menacé lors de l'élection du successeur de l'évêque (arien) de la ville, Auxence, la fraction arienne et la fraction nicéenne de la communauté ne parvenant pas à s'entendre sur un candidat commun. Ambroise – comme le rapporte Paulin, son secrétaire et biographe (*Vita* 6) – se précipite personnellement dans la cathédrale pour apaiser le différend. Un enfant se serait soudain écrié : « Ambroise évêque ! », et tous se seraient spontanément mis d'accord, « dans une unanimité merveilleuse et incroyable », pour faire d'Ambroise le nouvel évêque de la ville. Mais Ambroise lui-même aurait hésité à accepter cette fonction, et il aurait cherché à y échapper. C'est seulement après la ratification par l'empereur Valentinien I^{er} qu'il en aurait pris son parti.

Le récit de l'élection merveilleuse d'Ambroise et de ses hésitations comporte des traits typiques, et on retrouve des éléments semblables dans

27. Pour la date de naissance et celle de l'ordination, pour lesquelles existent plusieurs propositions, je me réfère à E. DASSMANN (*TRE* 2, p. 362s).

les *Vies* d'Augustin, de Martin de Tours et d'autres évêques de l'Église ancienne. Lors de l'intervention du gouverneur, apprécié de tous, capable et probablement aussi conciliant, les partis en conflit ont vu en lui le candidat idéal pour un compromis. Sa famille et ses propres convictions en faisaient, il est vrai, un nicéen, mais encore catéchumène, il n'était lié à aucun des deux partis, et on pouvait donc supposer qu'il se montrerait diplomate – ce que la suite des événements confirmera effectivement. Ambroise, de son côté, avait de bonnes raisons d'hésiter à accepter cette fonction : il ne l'ambitionnait pas. Il avait, certes, l'expérience d'un homme d'État, mais il n'avait aucune expérience pastorale ni théologique. Il n'était même pas baptisé, ce qui non seulement attisait son sentiment d'indignité personnelle, mais posait aussi des problèmes de droit ecclésiastique. Il fallait d'abord vérifier si l'acclamation spontanée du peuple exprimait une volonté qui résisterait à l'épreuve du temps. Et il fallait enfin s'assurer de la position de l'empereur dans sa politique ecclésiastique. C'est seulement au terme de toutes ces réflexions qu'Ambroise reçut le baptême – selon sa volonté expresse, de la main d'un évêque nicéen – et, le 7 décembre 373 (traditionnellement en 374), la consécration épiscopale. Paulin (*Vita* 9) rapporte qu'après le baptême il a reçu successivement, en l'espace de quelques jours, toutes les ordinations ecclésiastiques, ce qui va à l'encontre de la théologie et de la pratique des ordinations dans l'Église ancienne. Il est donc possible que cette précision ne corresponde pas à la réalité, d'autant plus que Paulin lui-même n'en parle que par ouï-dire (*fertur omnia ecclesiastica officia implere*).

Ambroise qui, selon ses propres termes, « commence à apprendre plutôt qu'à enseigner » (*De officiis ministrorum* I, 1, 4), s'instruit en théologie auprès du prêtre milanais, Simplicianus, qui lui succédera à sa mort, en 397. Ce prêtre s'était déjà signalé en 355 en convertissant au christianisme le rhéteur et philosophe célèbre Marius Victorinus, comme il le raconta lui-même à Augustin (*Confessions* VIII), contribuant ainsi à la conversion de ce dernier. Ambroise répond aux attentes pastorales de sa communauté et ne tarde pas à réconcilier les partis opposés dans le clergé et dans le peuple, bien que lui-même suive une politique ecclésiastique fidèle à Nicée. Quand il sera question, plus tard, de controverses, il ne s'agira pas de controverses au sein de la communauté, mais de controverses entre l'évêque et la cour impériale, où le clergé et le peuple soutiennent Ambroise unanimement.

Deux épisodes célèbres révèlent l'exacerbation des tensions. Le premier concerne le conflit autour de l'autel de Victoire et le ferme refus d'Ambroise de laisser aux ariens une église à Milan. Après la mort de l'empereur Valentinien I^{er} (375), qui avait mené une politique religieuse de neutralité en Occident, Ambroise avait réussi à influencer l'empereur

Gratien dans le sens de Nicée. Il rédigea même pour lui un traité contre l'arianisme, *De fide ad Gratianum* et le premier traité de l'Église d'Occident sur le Saint-Esprit, qui suit de près Didyme d'Alexandrie, Basile et Athanase. L'empereur Constantin avait déjà fait enlever de la curie sénatoriale de Rome l'autel de la déesse Victoire, signe cultuel du fondement de la domination romaine sur le monde, mais l'empereur Julien l'Apostat l'avait rétabli. En 382, Gratien l'avait à nouveau fait enlever, mais à sa mort, en 383, dans la guerre contre l'usurpateur Maxime, le Sénat romain envoya une délégation sous la conduite de son *pontifex maior*, Quintus Aurelius Symmachus, demandant à la cour impériale de Milan de remettre l'autel en place. Avec des arguments très convaincants, dans la ligne de la conviction ancestrale de la prospérité de Rome reposant sur la protection divine, ils réclamaient de la part de l'État une tolérance idéologique sans limites de tous les cultes. Ambroise ne pouvait cependant pas accepter cette proposition et il exposa ses raisons dans un écrit contradictoire rédigé en toute hâte : pour sa propre prospérité, l'État ne pouvait pas laisser coexister également la vérité et l'erreur, et l'empereur ne pouvait pas être chrétien à titre personnel et se révéler autre dans l'exercice de sa fonction. Ambroise refusait, certes, le recours à la violence pour imposer la vérité et, en 385, il avait vivement protesté contre l'exécution de l'hérétique Priscillianus, à Trèves, mais une « séparation de l'Église et de l'État » telle que nous la connaissons à l'époque moderne restait inimaginable pour lui. L'État, et donc l'empereur en personne, ne pouvait reconnaître que la seule vraie religion et il lui revenait de l'encourager, notamment par la confession de Nicée.

La seconde controverse, quelques années après, fut bien plus publique et plus spectaculaire. Les synodes d'Aquilée et de Constantinople (381) avaient réglé en principe la question de l'arianisme en Orient et en Occident, mais les conséquences pratiques s'en feront sentir jusque tard dans le V^e siècle. Justine, l'influente mère de Valentinien II, l'empereur d'Occident, encore bien jeune, et avec elle un certain nombre des gens de cour (Goths) restèrent ariens et réclamèrent, en 385, à l'approche de Pâques, la cession de la petite église située en dehors de la ville, la *Basilica Portiana*, pour y célébrer leur culte. Le 23 janvier 386 fut édictée une loi, sans doute destinée à briser la résistance d'Ambroise : elle réclamait la tolérance à l'égard des ariens, leur reconnaissant le droit de tenir des réunions. La cour impériale en profita pour réclamer une nouvelle fois la cession d'une église à Milan, cette fois-ci non plus la petite *Basilica Portiana*, à l'extérieur de la ville, mais la *Basilica nova*, plus grande, à l'intérieur de la ville. Ambroise se montra à nouveau intraitable, ce qui conduisit à des mesures coercitives – nous en avons le récit de la plume même d'Ambroise, dans sa *Lettre XX* à sa sœur Marcellina. Le dimanche des Rameaux, la *Basilica*

Portiana fut confisquée, mais la communauté qui y était réunie n'évacua pas l'église. Des soldats cernèrent la basilique, dans laquelle Ambroise célébrait, mais ni lui ni sa communauté ne quittèrent l'église et ils y passèrent plusieurs jours et plusieurs nuits. Cependant la cour impériale ne souhaitant pas entrer en conflit armé avec la population et l'enthousiasme inébranlable de la communauté s'étant communiqué aux soldats, on leva le siège le Jeudi saint ou le Vendredi saint.

Ces deux scènes montrent combien Ambroise avait réussi à recréer l'unité dans cette communauté tellement déchirée au moment de son élection, et aussi combien il était déterminé dans ses convictions en matière de foi et de droits ecclésiastiques, ne cédant pas d'un pouce. Mais, plus profondément, elles inaugurent en Occident une évolution des relations entre l'Église et l'État, diamétralement opposée à ce qui se passait dans l'empire d'Orient. Tandis qu'en Orient les structures ecclésiastiques se coulaient assez étroitement dans celles de l'empire, et que personne ne contestait à l'empereur le droit d'intervenir dans les affaires de l'Église, on assiste, en Occident, à une séparation des compétences : le bien de l'État et sa propre confession font, certes, un devoir à l'empereur de protéger et de favoriser l'unique vraie religion, mais les questions de foi et les affaires intérieures de l'Église relevaient de la seule décision des autorités ecclésiastiques.

Un troisième événement célèbre, quelques années plus tard, paraît à première vue refléter cette situation nouvelle : la pénitence ecclésiastique infligée à Théodose. Le commandant en chef militaire de l'Illyrie avait été tué en 390, dans le cirque de Thessalonique, par une foule surexcitée. Théodose, sous l'emprise de la colère, ordonna le châtiment exemplaire des coupables, ce qui se traduisit par un bain de sang dans le cirque de Thessalonique, où les soldats se vengèrent en exterminant sept mille personnes. Théodose revint sur sa décision, mais c'était trop tard. Pour Ambroise, l'empereur s'était rendu coupable du péché mortel de meurtre : une lettre écrite de sa main le somma de se soumettre à la pénitence prescrite par l'Église. Théodose accepta, fréquenta quelque temps l'église en pénitent, et fut réconcilié, après avoir publiquement reconnu sa faute devant la communauté (probablement le jour de Noël 390). Ni Ambroise ni l'empereur n'y ont cependant vu un acte politique, mais bien un acte disciplinaire intra-ecclésial, qui n'a pas terni leurs relations, que nous ne sommes donc pas autorisés à interpréter comme un premier signe de la suprématie de l'Église sur l'État, et qui reste un acte pastoral.

En dépit de sa remarquable efficacité en matière de politique ecclésiastique, dont témoignent notamment ces événements, la vie quotidienne pendant les vingt-quatre années de l'épiscopat d'Ambroise était, en effet, essentiellement faite d'activités pastorales, comme le montrent ses écrits.

Non seulement il célébrait quotidiennement la sainte messe (qui est ainsi appelée pour la première fois dans sa *Lettre XX*, 4), mais aussi, à la façon de nos heures canonicales actuelles, des cultes de la parole, avec chants et lectures, répartis tout au long de la journée, et même la nuit. Les dimanches et jours de fête, et tous les jours pendant le temps de préparation des candidats au baptême, il prononçait des homélies d'une force de conviction si simple qu'elles attiraient même Augustin, pourtant particulièrement critique (*Confessions* VI, 3-4). S'y ajoutaient l'examen des candidats au baptême, qui affluaient dans l'Église toujours plus nombreux – pas toujours par pure conviction de foi –, le souci de la pénitence, de la réconciliation et du mariage chrétien, ainsi que celui d'organiser au mieux les œuvres caritatives au sein de la communauté : assistance aux pauvres, aux malades et aux prisonniers, l'exercice de la justice publique, la protection juridique des plus démunis et les interventions pour obtenir une éventuelle grâce pour les condamnés à mort. Au vu de cette énorme charge de travail, on peut s'étonner qu'Ambroise ait trouvé le temps de rédiger ses œuvres, même si elles sont toutes le fruit de son activité pastorale. Augustin rapporte, désappointé : « Pas moyen de lui poser comme j'aurais voulu les questions que je voulais. Des files compactes de gens embesognés, des chérifs auxquels il rendait service, me barraient l'accès de son audience et de son entretien. Lui arrivait-il d'être sans eux un bout de temps, alors il restaurait son corps par les aliments indispensables et son esprit par la lecture (...) défense à toute personne d'entrer et l'usage étant de ne pas lui annoncer les arrivants » (*Confessions* VI, 3, 3). Selon le témoignage d'Augustin, Ambroise est le premier homme de l'Antiquité, à notre connaissance, à avoir dérogé à la lecture à haute voix, seule méthode utilisée à l'époque, pour se contenter de parcourir les pages des yeux.

Une mosaïque du V^e siècle, dans la chapelle San Vittore in Ciel d'Oro de la basilique ambrosienne de Milan, nous a laissé un portrait d'Ambroise qui pourrait bien être proche de la réalité : un ascète maigre, sérieux, les cheveux coupés court et une grande barbe, revêtu d'une longue tunique et d'un simple manteau. Après sa consécration épiscopale, il avait fait don de ses biens – comme Basile le Grand – à l'Église et aux pauvres, et en dehors des dimanches et jours de fête, il ne prenait qu'un repas, « pour pouvoir suivre le Seigneur Jésus, comme un pauvre soldat, avec un paquetage léger » (*Vita* 38). Il est mort le Samedi saint (4 avril) 397 et il a été enterré le lendemain près de la tombe des martyrs Gervais et Protas, dont il avait retrouvé dans des circonstances miraculeuses les ossements oubliés le 17 juin 386, et qu'il avait fait transférer le 19 juin dans la basilique épiscopale (*Vita* 14). Il repose aujourd'hui dans ses vêtements épiscopaux entre les deux saints, dans une châsse vitrée, dans la crypte de la basilique.

1. L'ŒUVRE EXÉGÉTIQUE

L'importante œuvre exégétique d'Ambroise est surtout faite de ses *Homélies*, qu'il a lui-même retravaillées, complétées et publiées. Mais des vingt commentaires conservés, un seul, mais le plus important, porte sur le Nouveau Testament : l'*Expositio Evangelii secundum Lucam*. Tous les autres portent sur l'Ancien Testament, ce qui révèle bien ses centres d'intérêt et sa compréhension de la Bible, qui a évolué avec les années, il est vrai. Au début Ambroise était tellement influencé par Philon d'Alexandrie qu'on l'a surnommé le *Philo Christianus* ; ses ouvrages *De paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe* et *De Abraham* pourraient à ce point être pris pour des extraits de Philon que l'on a même essayé de reconstruire des textes de Philon perdus ou endommagés, à partir d'Ambroise. Ses autres maîtres furent Origène, puis Basile le Grand, surtout dans l'exégèse des six jours de la création. Dans la ligne de ses modèles alexandrins, Ambroise faisait un grand usage de l'interprétation allégorique et typologique. Comme l'a montré Viktor Hahn, il ne l'appliquait cependant pas mécaniquement, mais elle est la méthode appropriée pour sa compréhension de l'unité de l'histoire du salut des deux Testaments. Dans ses œuvres tardives, les idées néoplatoniciennes, l'explication morale-parénétique et spirituelle-pastorale gagnent du terrain. Par sa vaste connaissance et son adaptation des Pères grecs, Ambroise est devenu, après Hilaire de Poitiers, le plus grand propagateur de la théologie grecque en Occident, mais cela marque aussi ses limites, précisément dans l'explication de l'Écriture. Pour le Nouveau Testament, en effet, les grands modèles lui font défaut, ce qui explique sans doute pour une bonne part l'intérêt moindre qu'il a porté au Nouveau Testament, dans l'exégèse duquel il s'intéressait davantage aussi au sens littéral.

2. LES ÉCRITS CATÉCHÉTIQUES

L'instruction des nombreux candidats au baptême et néophytes dont se chargea Ambroise – selon Paulin, après sa mort, cinq évêques suffiront à peine à la remplacer (*Vita* 38) – donna lieu à trois écrits importants, qui nous permettent de nous faire une idée assez précise de la pratique liturgique de Milan, ainsi que des grands principes de la théologie d'Ambroise : *Explanatio symboli*, *De sacramentis* et *De mysteriis*. Si l'authenticité du *De mysteriis* n'a jamais été remise en question, celle des deux autres textes a donné lieu à de longues discussions, mais elle est

généralement reconnue aujourd'hui. Les doutes sont nés de la forme des deux ouvrages, qui sont les transcriptions sténographiques de quelques heures d'instruction, d'où un style moins travaillé, un ordre moins systématique et des répétitions. L'*Explanatio symboli* a été prononcée dans le cadre d'une réunion de *traditio symboli*, avant le baptême ; les autres catéchèses, plus tardives, bien que nous ne puissions les situer précisément, datent probablement des dernières années de la vie d'Ambroise.

Dès le début, l'*Explanatio symboli* se réfère à sa place liturgique, après les scrutins et après les exorcismes, au moment de la *traditio symboli* qui, à Milan, avait lieu le dimanche des Rameaux, dans le baptistère de la basilique, après renvoi des catéchumènes de la célébration eucharistique de la communauté [1]. Elle explique ensuite les concepts de *symbolum* et de sa traduction latine *conlatio* comme signifiant une compilation des formules de foi brèves par l'assemblée des apôtres [2]. Le *Symbolum* était ensuite récité, mais à cause de la discipline de l'arcane, il n'était pas retranscrit. Les explications qui suivent permettent cependant de reconstruire le texte : il ne s'agit pas de la confession de Nicée, mais de celle de l'Église de Rome, comme Ambroise en témoigne ailleurs (*Symb.* 4, 7). Après une introduction générale sur la foi orthodoxe en Dieu, contre les hérésies des sabelliens et des ariens [3-4], Ambroise suit le *Symbolum* verset par verset (mais seuls le début et la fin sont retranscrits par écrit), avec de courtes explications [5-8] et il explique pourquoi il ne faut pas le transcrire : pour que les croyants le connaissent par cœur et le méditent quotidiennement, et pour que les catéchumènes, voire les hérétiques, n'en fassent pas un mauvais usage [9].

Le *De sacramentis* et le *De mysteriis* traitent tous deux en détail des rites de la célébration du baptême et de l'eucharistie, qu'ils expliquent pratiquement, pièce par pièce, selon leur signification dans l'histoire du salut et leur sens spirituel (mystique) ; les cinquième et sixième catéchèses du *De sacramentis* expliquent le Notre Père et la prière quotidienne. Tandis que le *De sacramentis* représente manifestement la transcription de l'instruction, sans correction, le *De mysteriis* soit a fait l'objet d'une rédaction ultérieure, soit, comme le croient Bernard Botte et Josef Schmitz, n'a été conçu que par écrit.

3. LES HYMNES

Hilaire de Poitiers avait déjà composé les premiers hymnes latins de l'Église, mais il n'avait pas réussi à leur donner place dans le chant populaire. Ambroise fut le premier à les rendre populaires et à en faire des éléments constitutifs de la liturgie. Ces deux auteurs jetant précisément un pont, au IV^e siècle, entre les Églises d'Orient et d'Occident, il se peut

que, outre la tradition de la poésie latine, ils se soient inspirés de modèles orientaux. Augustin en témoigne dans ses *Confessions* (IX, 7, 15), où il rapporte que, lors du siège des églises, pendant le carême 386, « pour empêcher que le peuple abattu ne s'ennuyât, fut institué, à la mode orientale, le chant des hymnes et des cantiques. L'usage s'en est maintenu depuis ce temps jusqu'à aujourd'hui et il a été suivi en maints endroits, voire presque partout, imité de ton troupeau dans le reste du monde ». Cette remarque d'Augustin est toujours valable aujourd'hui. Ambroise est devenu le père du chant hymnique latin et ses chants représentent toujours une part importante de la prière des heures de l'Église. Il ne doit sans doute pas seulement son succès rapide et décisif à l'enthousiasme extraordinaire des commencements, mais aussi aux contenus populaires et aux images qui parlent au cœur, qui se rapportent aux heures du jour, aux fêtes, aux activités liturgiques et spirituelles, à la rencontre mystique de Dieu, etc., à la légèreté de la versification (tétramètre iambique, mètre toujours le plus utilisé dans les hymnes latins) et aux mélodies, qu'il a composées lui-même. Ses *Hymnes* avaient tant de succès et étaient si faciles à comprendre que les croyants ne tardèrent pas à en composer à son exemple, ainsi qu'il le rapporte lui-même (*Sermo contra Auxentium* 34).

Mais cette facilité même explique combien il est difficile de déterminer quels sont les hymnes authentiques parmi tous les chants dits « ambrosiens ». Quatre seulement sont indubitablement de lui, qui se trouvent explicitement attestés dans les écrits d'Augustin :

Place actuelle dans la liturgie

Aeternae rerum conditor

1^{re} et 3^e semaines, dimanche, laudes
Fête des anges gardiens, 2 octobre,
office des lectures

Deus creator omnium

1^{re} et 3^e semaines, dimanche 1^{res}
vêpres

Iam surgit hora tertia
Intende qui regis Israel

Temps pascal, tierce.

On lui en attribue quatorze autres :

Aeterna Christi munera
Agnes beatae virginis
Amore Christi nobilis
Apostolorum passio
Apostolorum supplicium
Grates tibi Jesu novas

Fête des martyrs, laudes
Sainte Agnès, 21 janv., laudes

Pierre et Paul, 29 juin, laudes

Hic est dies verus Dei
Iesu corona virginum
Illuminans Altissimus
Nunc sancte nobis Spiritus
Rector potens verax Deus
Rerum Deus tenax vigor
Splendor paternae gloriae
Victor Nabor Felix pii

Temps de Pâques
Fête des vierges, secondes vêpres

Temps ordinaire et temps de Noël,
tierce
Temps ordinaire et temps de Noël,
sexe
Temps ordinaire et temps de Noël,
none
1^{re} et 3^e sem., lundi, laudes

L'*Hymne ambrosienne*, c'est-à-dire le *Te Deum*, et l'*Exsultet* ne sont certainement pas d'Ambroise.

IV. DIODORE DE TARSE

Tandis que l'exégèse alexandrine était à son apogée en Occident avec Ambroise, Diodore de Tarse inaugurait, lui, l'apogée de ce que l'on a appelé « l'école d'Antioche ». Reconnu comme un des champions de l'orthodoxie nicéenne, il comptait, au concile de Constantinople (381), parmi les « évêques normaux », c'est-à-dire ceux pour qui la communauté ecclésiale était le critère de l'orthodoxie (*Codex Theodosianus* XVI, 1, 3) ; il est mort très considéré, en paix avec l'Église. Mais son souvenir et la transmission de ses œuvres sont assombrés par le fait que sa théologie, en même temps que celle de son disciple Théodore de Mopsueste, au V^e siècle, s'est trouvée prise dans le sillage des controverses autour de Nestorius. En 438, Cyrille d'Alexandrie, dans son écrit polémique *Contra Diodorum et Theodorum*, voit en eux les initiateurs de la christologie nestorienne, et un synode de Constantinople (499) condamne les œuvres de Diodore à titre posthume, tandis que le deuxième concile de Constantinople (553) – contrairement à ce que rapporte Photius (*Bibliotheca* 18), un auteur du IX^e siècle – refusa, lui, de les condamner dans le cadre de la querelle des Trois Chapitres, parce que « il ne nous revient pas de juger ceux qui ont connu une mort honorable²⁸ ».

Nous avons quelques renseignements sur la vie de Diodore, qui concer-

28. JEAN D'ANTIOCHE, *Epistula ad Proclum* (PL 65, 878 C).

nent le temps où il vécut à Antioche. Issu d'une famille aristocratique d'Antioche ou de Tarse, sa future ville épiscopale, il acquit sa première formation auprès de Silvanus de Tarse et d'Eusèbe d'Émèse, puis à Athènes, le haut lieu de la formation antique, comme Basile le Grand, Grégoire de Nazianze et l'empereur Julien l'Apostat, avec qui il entra en controverse dans les années 362/363. Sous l'évêque Léonce (344-358), il vécut à Antioche en ascète laïc, puis rejoignit Méléce (360-381), qui l'ordonna prêtre et qu'il accompagna en exil en Arménie, où il rencontra Basile le Grand. Il dirigeait un *ἀσκητήριον*, où il dispensait l'enseignement à des jeunes gens – dont Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste –, fondant ainsi « l'école d'Antioche », dans le sens d'une institution, et pas seulement d'une ligne doctrinale (cf. 2^e partie, chap. 1. V). Après la mort de l'empereur Valens, en 378, Méléce le consacra évêque de Tarse. Nous ne savons rien de plus, mais nous pouvons supposer qu'il est mort en 394, puisque, à cette date, Tarse a un autre évêque.

THÉOLOGIE ET EXÉGÈSE

Du fait de sa condamnation posthume, de l'œuvre importante et diversifiée de Diodore, seuls des fragments ont été conservés. C'est depuis 1980 seulement que Jean-Marie Olivier lui attribue à nouveau un commentaire des Psaumes entièrement conservé. Dans la *Bibliothèque* (223) de Photius (vers 820-891) et l'article (δ 1149 A) du *Lexikon byzantin Suda* (x^e siècle) se trouvent cependant des comptes rendus détaillés de ses écrits.

Des traités, dans lesquels il se démarque de la vision de Dieu et du monde qui était celle de Platon, Aristote et Porphyre, montrent qu'il était un homme très cultivé, également au fait des sciences profanes, ce qui d'ailleurs n'est pas surprenant étant donné son cursus. Dans la *Lettre* 135 (sans doute antérieure à 372), Basile le Grand remercie Diodore pour deux livres qu'il lui a envoyés : il fait l'éloge du second, pour la densité de sa réflexion et la clarté du plan, tandis qu'il critique le premier à cause de ses « figures de style hautes en couleur et de ses finesses dans le dialogue », qui gênent plutôt la progression linéaire de l'argumentation. Basile témoigne en tout cas de l'habileté rhétorique de Diodore.

Ses écrits dogmatiques contre les ariens, les macédoniens et les apollinaristes révèlent un nicéen strict, tout en soulignant la différence des natures dans le Christ. Si, comme l'a fait le synode de Constantinople de 499, on leur applique un critère d'orthodoxie qui – malgré le caractère absolu de la vérité elle-même – ne laisse pas place pour un développement historique de la connaissance, on peut voir en Diodore le « père théologique du nestorianisme ». Mais en appliquant un tel critère – anhistori-

que – on pourrait taxer d'hérésie un grand nombre de Pères de l'Église. Si, en revanche, comme l'a fait le deuxième concile de Constantinople (553) à propos de Diodore, et comme on le fait aujourd'hui à juste titre, on admet un développement historique humainement inéluctable, on ne peut juger un théologien qu'en fonction de l'état des connaissances de son temps. Et dans cette perspective Diodore est et reste un « pilier de l'orthodoxie », quelles que soient les conclusions que Nestorius tirera plus tard de sa théologie, dans le cadre de questions qui surgissent à son époque. En effet, du vivant de Diodore, Apollinaire venait tout juste de commencer à réfléchir sur la christologie, et cette réflexion n'en était pas encore arrivée à poser explicitement le problème de l'unité des deux natures.

Diodore a rédigé des *Commentaires* de la plupart des livres bibliques, qui suivent tous la méthode typiquement « antiochienne », c'est-à-dire qu'ils préfèrent l'explication selon le sens littéral, sans récuser en principe l'allégorie et la typologie (l'opposition schématique « Alexandrie = allégorie ; Antioche = exégèse littérale » n'est plus de mise, sous cette forme abrupte, dans l'état actuel de nos connaissances). Ses instruments sont la philologie et l'exégèse profanes, telles qu'il les a apprises au temps de sa formation. Son *Commentaire* commence par l'ὑπόθεσις, l'analyse de la situation historique du livre biblique. Suit la διάνοια, la paraphrase explicative, avec des explications de détail portant aussi sur la philologie, qui cherche à dégager le sens du texte : Diodore appelle sa méthode θεωρία, pour la différencier de l'ἀλληγορία, qui a aussi fait l'objet d'un traité théorique (perdu). Mais dans les écrits conservés, il explique aussi clairement la différence : l'Ancien Testament et le Nouveau représentent deux parties de l'unique réalité (ἀλήθεια) commune de toute l'histoire du salut et de l'unité du plan de salut divin (πρόνοια), et il faut donc d'abord les comprendre historiquement. Mais au-delà de cette signification historique, les réalités historiques peuvent aussi comporter des références à des événements salvifiques à venir (typologies), sans pour autant infirmer le sens historique. C'est là, pour Diodore, la différence fondamentale entre θεωρία et ἀλληγορία : tandis que l'allégorie récuse le sens littéral au nom d'un sens supérieur, la théorie s'en tient au sens historique, mais par-delà ce sens, du fait de l'unité de l'histoire du salut, elle reconnaît son sens prophétique. Une interprétation tropologique de textes figuratifs est également possible, selon Diodore, mais seulement là où une explication historique n'est plus logiquement pertinente.

C'est dans le *Commentaire des Psaumes* de Diodore, qui relève du genre littéraire des « questions et réponses » (προβλήματα καὶ λύσεις, ἐρωταποκρίσεις), que sa compréhension du texte biblique, en tant qu'éducation et enseignement du lecteur, et donc son interprétation morale, apparaît le plus clairement. Il utilise, comme le fera plus tard son élève

Théodore de Mopsueste, l'antique « exégèse proposopologique », issue de l'exégèse poétique profane, qui faisait partie du programme standard de la formation scolaire antique. Certes, David dit les Psaumes dans une situation historique concrète, mais du fait de l'inspiration divine, il le fait à partir d'un πρόσωπον étranger, si bien que ses paroles doivent être rapportées à la personne qui à chaque fois parle ainsi et que c'est à partir d'elle qu'il faut les comprendre (Dieu, le Christ, l'homme, l'Église, etc.). Cette méthode conduira Théodore de Mopsueste et Augustin, indépendamment l'un de l'autre, à la même époque, à la « formule chalcédonienne » des deux natures dans l'unique personne du Christ.

V. THÉODORE DE MOPSUESTE

L'élève le plus connu de Diodore de Tarse et le plus grand exégète de « l'école d'Antioche », Théodore, évêque de Mopsueste, en Cilicie, pendant trente-six ans (392-428), a connu un sort semblable à celui de son maître dans les controverses autour de Nestorius et la « querelle des Trois Chapitres ». On a voulu voir en lui, comme en Diodore, un précurseur de la christologie nestorienne, et il a finalement été condamné au deuxième concile de Constantinople (553), en même temps qu'Ibas d'Édesse et Théodoret de Cyr. Pour l'appréciation de cette condamnation posthume, s'imposent les mêmes réflexions que pour Diodore. Dans le cas de Théodore, il faut cependant ajouter que les extraits de ses œuvres, auxquels se réfère le concile pour le condamner, ne donnent apparemment pas une image globale et correcte de sa théologie. Mais à la suite de sa condamnation, comme dans le cas de Diodore, il ne reste de la plupart des nombreuses œuvres de Théodore que des Fragments. C'est aux ^{XIX} et ^{XX} siècles seulement que l'on a redécouvert quelques-unes de ses œuvres en leur entier, à partir desquelles on peut se faire une idée plus juste de sa pensée ; les Fragments, en effet, avaient été recueillis soit par ses amis, soit par ses ennemis. Un bon nombre de ses œuvres a été conservé dans une traduction syriaque, les Églises syriaques ayant toujours vénéré Théodore, dont elles ont aussi conservé deux catalogues des ^{XIII} et ^{XIV} siècles.

Théodore est né vers 350 dans une famille aisée d'Antioche ; il a suivi, avec Jean Chrysostome – comme avant eux Basile le Grand à Constantinople – l'enseignement du célèbre rhéteur Libanios, dans sa ville natale d'Antioche, où celui-ci s'était retiré en 354. Avec Jean il entra dans l'Askétériorion de Diodore de Tarse pour mener une vie monastique consacrée à l'étude spirituelle, surtout de la Bible, mais trois mois après, il

pensait déjà à quitter la communauté pour se marier et devenir avocat. Les exhortations de son ami Jean, qui sont conservées (*Ad Theodorum lapsum*), l'amenèrent cependant à rester au monastère. En 383 le patriarche Flavien, le successeur de Méléce, l'ordonna prêtre et, à partir de 386, il séjourna chez Diodore, qui était évêque de Tarse depuis 378. En 392 la ville proche de Mopsueste le choisit pour devenir son évêque, et il remplit cette fonction jusqu'à sa mort, en 428.

De son activité pastorale, qui se répercute aussi dans ses écrits, émergent ses discussions avec les hétérodoxes, son explication de la Bible et ses instructions aux catéchumènes et aux croyants. En 418 Julien d'Éclane et quelques-uns de ses amis évêques, après leur destitution pour pélagianisme, cherchèrent refuge auprès de lui ; il les accueillit d'abord – Julien traduisit même l'un de ses commentaires des Psaumes en latin – mais il les fit ensuite condamner par un synode de Cilicie.

1. EXÉGÈSE

D'après les listes de ses œuvres dont nous disposons, Théodore a commenté les livres les plus importants de l'Ancien Testament et une grande partie de ceux du Nouveau : le Pentateuque en son entier, les Psaumes, les grands et les petits prophètes, Job, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, Matthieu, Luc, Jean, les Actes des Apôtres, toutes les lettres de Paul (y compris aux Hébreux). Sont conservés entièrement : seul ouvrage de Théodore dans l'original grec, le *Commentaire des douze petits prophètes* ; en traduction syriaque, le *Commentaire de Jean* (avec des fragments grecs dans des « chaînes ») ; le *Commentaire des Psaumes*, pour une partie dans la traduction latine de Julien d'Éclane, et pour une part reconstruit à partir des fragments dans les « chaînes » (Ps 1-80), et le *Commentaire des dix petites lettres pauliniennes*, également en traduction latine (plus fragments de chaînes sur la lettre aux Romains, la première et la deuxième aux Corinthiens et celle aux Hébreux).

La méthode exégétique de Théodore se situe dans le prolongement de celle de son maître, Diodore, mais il la précise et l'approfondit. L'unique histoire de l'humanité se déroule en deux périodes (καταστάσεις), séparées par l'incarnation du Christ. Il faut donc interpréter l'Ancien Testament en fonction de la situation d'alors ; mais dans la mesure où il a préparé la venue du Christ, il peut aussi prendre, par-delà cette signification première, un sens typologique. Pour cela il faut cependant que soient remplies trois conditions : 1. Il faut que les événements de l'Ancien et du Nouveau Testament soient comparables ; 2. Il faut qu'ils aient déjà une force salvifique concrète dans l'Ancien Testament ; 3. Ils doivent être

subordonnés à la réalité du Nouveau Testament. Bien que Théodore reconnaisse ainsi dans les prophéties des Psaumes (dont il sait qu'ils ne datent pas du temps de David, à qui ils sont traditionnellement attribués dans l'Église ancienne), dans la libération d'Égypte, dans Jonas, etc., des *Typoi* du Christ et du Nouveau Testament, il n'en fait guère usage dans la pratique. Quels que soient les liens qui unissent l'Ancien et le Nouveau Testament, il n'en voit pas moins entre eux une différence si fondamentale qu'il oppose les païens et l'Ancien Testament réunis au Nouveau. Dans la perspective selon laquelle la seconde période de l'histoire de l'humanité commence avec l'incarnation du Christ et s'étend jusqu'à l'accomplissement eschatologique, le Nouveau Testament, outre son explication par ailleurs entièrement littérale, qui peut donner l'impression de superficialité s'agissant de textes hautement symboliques comme l'Évangile de Jean, prend lui aussi une signification plus prophétique, davantage référée à l'avenir qu'au passé.

2. THÉOLOGIE

Des ouvrages dogmatiques de Théodore, où il bataille surtout contre les hérétiques de son temps, un seul est entièrement conservé (dans une traduction syriaque) : la transcription d'une *Disputatio cum Macedonianis* qui s'est tenue à Anazarbus, en 392. Au début de ce siècle, le métropolite chaldéen, Addai Scher, a possédé pendant un court laps de temps un manuscrit syriaque du principal traité christologique de Théodore, le *De incarnatione* : il l'avait découvert en 1905 à Seert (Kurdistan), mais en 1922, lors d'un pillage de sa bibliothèque, il s'est à nouveau perdu. Le traité *Contra Eunomium* et tous les autres écrits théologiques de Théodore qui figurent dans les catalogues sont perdus, à l'exception de quelques Fragments. Ses œuvres exégétiques et catéchétiques restent donc pour nous les principaux témoins de sa théologie.

Dans sa doctrine sur la Trinité, comme dans sa christologie, Théodore s'en tenait fermement à la tradition orthodoxe. Mais tandis que les Capadociens et le concile de Constantinople (381) avaient déjà trouvé la solution définitive pour la doctrine sur la Trinité, cette solution faisait encore défaut pour la christologie, à savoir la réponse à la question du mode d'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ, sans qu'elles se dissolvent l'une dans l'autre, mais aussi sans qu'en restant parallèles, elles constituent une dualité. Théodore partait de la théologie traditionnelle de l'*homo assumptus* et soulignait clairement contre Apollinaire la plénitude de la nature humaine dans le Christ. En mettant ainsi l'accent sur la pleine consistance de la nature humaine, il s'exposait au danger

d'une doctrine des deux fils, dont on l'accusera plus tard, dans le contexte du nestorianisme. Mais un examen plus attentif de ses écrits montre qu'il n'a pas succombé à ce danger. Par-delà la formule également traditionnelle *unus atque idem et Deum Verbum... et homo*, il a finalement abouti – comme Augustin à la même époque – avec l'aide de l'exégèse proposologique, au concept d'un *πρόσωπον* dans le Christ. Certes, chez Théodore *πρόσωπον* n'a pas encore le contenu que prendra « personne » à Chalcedoine : ce mot désigne ici la forme sous laquelle apparaît l'unique nature ou *hypostase* : c'est pourquoi Théodore peut attribuer un *prosôpon* à chacune des deux natures du Christ, tout comme il en attribue un commun à leur union. Mais si l'on ajoute que Théodore, en récusant clairement une doctrine des deux fils, souligne l'unité sans mélange des deux natures pleines et entières dans le Christ, *κατὰ συνάφειαν*, il faut le considérer – comme de son vivant – comme un théologien orthodoxe, selon l'état de développement de la christologie de son temps, qui n'a pas encore atteint sa pleine maturité, et non pas comme un précurseur du nestorianisme.

3. CATÉCHÈSE

Depuis leur découverte en 1932, les seize *Homélies catéchétiques* de Théodore, parvenues jusqu'à nous dans une traduction syriaque, comptent, avec les écrits mentionnés dans l'Excursus 3, parmi les principales sources pour notre connaissance de l'initiation chrétienne, mais pour celle, aussi, de la théologie authentique de Théodore. Comme d'habitude, les dix premières, sur le *Credo de Nicée*, avec une attention particulière pour la doctrine de la Trinité et pour la christologie, s'adressent aux candidats au baptême, les six autres sur le Notre Père (11), la liturgie baptismale (12-14) et l'eucharistie (15-16) aux nouveaux baptisés. Nous ne pouvons pas savoir avec certitude si Théodore a prononcé ces *Homélies* alors qu'il n'était encore que prêtre (388-392) ou du temps de son épiscopat (392-428 – Lietzmann, Riley), et il se peut aussi qu'il les ait prononcées plusieurs fois (Lera, *DSp* 15, p. 388). Quoi qu'il en soit, les *Catéchèses baptismales* de Jean Chrysostome, de la même époque, attestent qu'à Antioche ce n'était pas, comme on en avait l'habitude ailleurs, l'évêque, mais les prêtres qui se chargeaient de la catéchèse baptismale. Si l'on suit les conclusions de Lera, les *Catéchèses* de Théodore dateraient des années 388-392 : elles auraient donc été écrites à Tarse et non pas à Antioche.

VI. JEAN CHRYSOSTOME

La biographie de Jean, l'autre grand disciple de Diodore, l'ami de Théodore, à qui son art oratoire exceptionnel a valu, depuis le V^e siècle, le surnom de « Chrysostome » (Bouche d'or) – un titre honorifique dont n'a été gratifié dans l'Église latine que l'évêque de Ravenne, Pierre « Chrysologue » (Parole d'or) (vers 380-450) – ressemble à maints égards à celle des autres grands leaders de l'Église du IV^e siècle, comme Basile le Grand et Ambroise. Né dans une famille aisée d'Antioche, fils du fonctionnaire d'État Secundus, et de la pieuse chrétienne Anthusa, veuve dès l'âge de vingt ans, il a bénéficié de la meilleure formation de son temps : il a notamment suivi, avec Théodore de Mopsueste, les leçons du célèbre rhéteur Libanios. Après son baptême, en 372, il entra dans l'Askétéron de Diodore de Tarse : il y étudia l'exégèse typiquement « antiochienne », y approfondit sa vie ascétique et spirituelle, et y assumait l'office de lecteur en 375.

Mais bientôt cette voie, orientée vers une carrière ecclésiastique, ne suffit plus à son aspiration à la perfection. Il se retira d'abord pour quatre ans dans une autre communauté à proximité d'Antioche, puis pour deux ans dans un ermitage, où il apprit par cœur une grande partie de l'Écriture sainte. Mais parce que cette vie lui ruinait la santé, il retourna à Antioche pour poursuivre la carrière ecclésiastique et, en 381, il se fit ordonner diacre par l'évêque Méléce. Diacre du diocèse d'Antioche, fonction qui correspondait plutôt à l'époque à celle d'un vicaire général d'aujourd'hui, il avait surtout la responsabilité des services caritatifs et sociaux au bénéfice des pauvres, des veuves, des orphelins, des vierges, de l'éducation des enfants et de l'administration qui s'y rattachait. C'est pourquoi il composa aussi à cette époque des traités sur la vie monastique et ascétique, sur la virginité, le mariage, le veuvage et l'éducation des enfants, car toute l'œuvre écrite de Jean a toujours répondu à des nécessités pratiques et actuelles de la pastorale. Il posa ainsi les trois jalons qui allaient orienter toute sa vie : la brillante formation rhétorique, qui se reflétera dans ses prédications et qui fera de lui la « Bouche d'or » ; l'aspiration à suivre le Christ aussi parfaitement, aussi radicalement que possible, selon la consigne de l'Écriture, « à temps ou à contretemps », qui fera de lui un martyr ; et la conduite d'une vie de foi, non dans l'isolement monastique, mais dans la réponse aux problèmes quotidiens de la pastorale « dans le monde ».

Au terme de cinq années de diaconat, l'évêque Flavien, le successeur de Méléce, l'ordonna prêtre, le 28 février 386. Son intention était manifestement de confier au rhéteur déjà connu le ministère de la prédication, sinon pourquoi Jean aurait-il prononcé sa toute première homélie le jour même de son ordination ? Pourquoi aurait-elle été transcrite et conservée ? La prédication et la pastorale devinrent la grande affaire de sa vie : sept cents *Homélies* authentiques de ses douze années de ministère presbytéral à Antioche et de ses six années d'épiscopat à Constantinople (jusqu'à son exil) nous sont parvenues. Elles portent, dans leur grande majorité, sur des thèmes bibliques, des séries d'*Homélies* en arrivant à commenter successivement des livres entiers de la Bible : la Genèse et tout le Nouveau Testament, à l'exception des Évangiles de Marc et de Luc, de la lettre de Jacques et de la première lettre de Pierre. Les trois commentaires proprement dits sur Job, les Psaumes et la lettre aux Galates pourraient bien être également issus d'*Homélies* rédigées. Aux *Homélies bibliques* s'ajoutent de nombreux sermons portant sur des fêtes, des saints ou des problèmes pratiques de la communauté, ainsi que quelques sermons dogmatiques contre les ariens et, enfin, huit *Orationes adversus Iudaeos*. Soulignons à ce propos que la littérature antijuive de l'Église ancienne n'a rien à voir avec l'antisémisme au sens moderne du terme, qui est une hostilité de type raciste, et qu'il s'agit donc proprement d'antijudaïsme. Il s'agit notamment de la démarcation et de la délimitation théologiques entre le christianisme et sa religion mère, y compris aussi chez Jean Chrysostome qui, dans ses *Orationes*, établit l'incompatibilité entre la foi chrétienne et l'observance de la loi juive – en référence aussi à l'arrière-fond d'actualité des reconversions au judaïsme.

Après la mort de Nectaire, le patriarche de Constantinople, le 27 septembre 397, l'empereur Arcadius, sur les conseils de son puissant Premier ministre Eutrope – qui jouera également un rôle dans les différends qui surgiront entre Jean et la cour impériale – désigne le célèbre prédicateur d'Antioche pour lui succéder. Mais craignant qu'Antioche ne laisse pas partir si facilement son grand pasteur, l'empereur enjoint à Asterius, le gouverneur d'Antioche, d'amener discrètement Jean à Constantinople. Le gouverneur donne rendez-vous à Jean, sans lui dire pourquoi, devant la porte de la ville, le fait monter dans une voiture toute prête, lui apprend sa nomination au siège épiscopal de la capitale et le fait directement conduire à Constantinople. Le 26 février 398, Théophile d'Alexandrie le consacre évêque. Le choix de l'empereur s'avéra rapidement des plus heureux pour la pastorale locale, mais fatal du point de vue politique. Jean, en effet, n'était pas un politicien comme son prédécesseur, Nectaire. Ancien sénateur, Nectaire – après la démission de Grégoire de Nazianze pendant le concile de Constantinople (381) – s'était acquitté de sa fonc-

tion pendant seize ans, sans problème avec l'empereur. Cette attitude semblait toutefois avoir eu pour conséquence qu'en maints domaines on s'était arrangé avec les gens au pouvoir, qu'un certain laxisme s'était installé dans le clergé et dans le peuple et que les nombreux moines qui vivaient dans la ville suivaient leur propre chemin.

C'est dans cette situation qu'arrive Jean, qui, depuis sa jeunesse, était un zélateur pour la cause du Christ, sans égard pour la politique, le pouvoir ou la richesse. Dans sa position de prêtre à Antioche, cette intransigeance n'avait pas présenté de danger politique, mais il n'en allait pas de même dans la position de leader ecclésiastique que lui conférait la fonction extrêmement délicate d'évêque de la capitale. Sans se soucier des réactions possibles, Jean entreprend de réformer son diocèse d'après les critères de l'Évangile : il réduit – comme Ambroise à Milan – le train de vie de l'évêché ; il vend, quand c'est nécessaire, ses propres biens et les biens de l'Église au bénéfice des pauvres, des malades, des voyageurs ; avec l'aide de dignes femmes, comme Olympia, il réorganise le diaconat des femmes et les associations de veuves ; il exhorte le clergé séculier à mener une vie exemplaire et tente d'étendre sa juridiction épiscopale sur les moines. Mais, surtout, il proclame ouvertement, dans ses sermons, les principes de la vie chrétienne, même si, pour ce faire, il lui faut critiquer des membres de la cour impériale ou – comme déjà à Antioche – ceux qui négligent la fréquentation de l'église pour assister aux jeux du cirque, très populaires. Il recueille évidemment l'assentiment enthousiaste du peuple chrétien dont il a le souci et d'une partie du clergé et des moines, mais d'autres lui vouent une inimitié acharnée.

Sa chute fut finalement provoquée par quelques événements spectaculaires. Quand, en 399, Eutrope, le Premier ministre de l'empereur, qui avait conseillé, deux ans plus tôt, la nomination de Jean, tomba en disgrâce, Jean lui accorda l'asile dans l'église, comme on pouvait le faire pour tout un chacun : dans un premier sermon, il rappela aux puissants, à propos du cas d'Eutrope, le caractère éphémère de leur pouvoir, et il justifia, dans un deuxième sermon, le droit d'asile inaliénable de l'Église. En 402, il accueillit le presbytre Isidore d'Alexandrie et les « Longs Frères », ainsi que d'autres moines égyptiens qui, accusés d'origénisme hérétique par Théophile, leur évêque, avaient fait appel à lui. Bien qu'il n'aspirât à rien d'autre qu'à un examen impartial et à un jugement équitable, il se fit de Théophile d'Alexandrie et d'Épiphanes de Salamine des ennemis acharnés, parce que à leurs yeux il protégeait des hérétiques. Enfin l'élément décisif fut l'impératrice Eudoxie qui se sentait visée par ses sermons contre le luxe et la débauche.

Mais ses ennemis cherchèrent d'abord à obtenir la déposition de Jean du côté ecclésiastique et non pas politique. Le « synode du Chêne » (ainsi

appelé d'après le lieu où il se réunit, la propriété Ἀρούς, près de Chalcedoine), qui ne compte que trente-six évêques prévenus contre Jean, sous la présidence de Théophile, invite Jean à venir s'expliquer. Mais Jean, sachant que sa condamnation était d'ores et déjà décidée, ne se présenta pas, malgré trois sommations. Le synode le démit de ses fonctions à l'automne 403 et l'empereur signa sa condamnation à l'exil, qui ne fut cependant pas suivie d'effet. Palladius, le biographe de Jean, rapporte, en effet, que le lendemain de sa déportation « un malheur était arrivé dans la chambre à coucher impériale » (*Vita* 9), peut-être une fausse couche de l'impératrice, qui fut interprétée comme un signe du ciel et motiva le rappel de l'évêque.

Mais Jean continuant à prêcher sans peur, la situation ne s'améliore pas, si bien qu'avant la fête de Pâques 404, l'empereur Arcadius lui intime l'ordre de quitter la ville. Jean s'y refuse, mais ne pouvant plus entrer dans sa cathédrale, il célèbre la liturgie baptismale de la nuit de Pâques dans les thermes de Constantin : la troupe fait irruption et interrompt la cérémonie violemment. Le 9 juin 404, l'empereur signe le décret définitif qui exile Jean en Arménie, où il restera trois ans. Mais il continuait à entretenir des relations étroites avec Constantinople, la Phénicie et la Perse – son corpus épistolaire qui compte 240 lettres date de cette période – et se méfiant de l'influence qu'il pourrait finir par exercer, ses adversaires amenèrent l'empereur à l'exiler à Pityus, localité isolée et inhospitalière sur la rive orientale de la mer Noire. En route vers cette déportation effectuée avec la plus grande brutalité, Jean meurt d'épuisement le 14 septembre 407, à Cumana, dans le Pont²⁹.

Le pape Innocent, à qui Jean en avait appelé dans deux lettres, obtint en 412 sa réhabilitation et, le 27 janvier 438, ses restes furent transférés solennellement dans l'église des Apôtres de Constantinople ; depuis le 1^{er} mai 1626, ils reposent dans la chapelle du chœur de Saint-Pierre de Rome. L'Église occidentale le vénère depuis 1568, avec Athanase, Basile le Grand et Grégoire de Nazianze, comme l'un des « quatre grands docteurs de l'Église d'Orient » ; l'Église orientale le vénère depuis Constantin Monomaque (1042-1055), avec Basile le Grand et Grégoire de Nazianze, comme l'un des « trois hiérarques ».

Jean nous a laissé l'œuvre la plus importante de tous les Pères de l'Église orientale. Seul Augustin, en Occident, lui est comparable. Au cours des siècles un nombre plus grand encore d'œuvres douteuses et inauthentiques se sont réclamées de son grand nom : José Antonio de Aldama a entrepris de les examiner et de les trier, mais son travail n'est pas encore terminé.

29. L'indication de Leroux (*TRE* 17, p. 125) « 21 septembre 407... (BAUR II, p. 326-333) » doit être corrigée en « 14 septembre 407... (BAUR II, p. 350-359) ».

Ce que l'on appelle la *Liturgie de Chrysostome* – presque le seul formulaire de l'année liturgique dans le rite byzantin actuel – ne vient pas de lui, même si, en l'état actuel de la recherche, les éléments qui remontent à son époque sont bien plus nombreux qu'on ne l'admettait jusque-là.

1. DE SACERDOTIO

L'ouvrage le plus largement répandu de Jean, que Jérôme avait déjà en main en 392 (*De viris illustribus* 129), est son traité *Du sacerdoce*, inspiré de l'*Oratio II* de Grégoire de Nazianze. Sozomène, l'historien de l'Église (*Historia ecclesiastica* VI, 3), le date de l'époque où Jean était diacre (381-386), d'autres le datent du temps de sa vie monastique, les derniers éditeurs (Nairn, Malingrey), quant à eux, le datent des années 388-390.

Le traité est divisé en six livres, sous la forme d'un dialogue littéraire avec un certain Basile, dont l'identité et l'historicité ne peuvent pas être établies. D'après le livre I, ce qui poussa Jean à rédiger cet ouvrage, c'est la décision des deux amis, Jean et Basile, de tout entreprendre en commun dans leur vie. Mais quand Basile accepta l'épiscopat pensant qu'il ferait de même, Jean recula devant la dignité et la responsabilité de cette fonction, et le dialogue s'engage, parce que Basile se plaint auprès de Jean de cette tromperie et que Jean doit donc justifier et défendre son comportement. Après une première partie sur la preuve extraordinaire de l'amour du Christ dans la vocation, le livre II aborde directement les difficultés et les dangers du ministère presbytéral et épiscopal. Les livres III à IV – même s'ils ont toujours pour objectif de souligner la responsabilité impliquée par cette fonction, qui surpasse les possibilités de Jean, et de justifier ainsi son refus – brossent un tableau grandiose des tâches du prêtre et de la façon de s'en acquitter convenablement : protection des vierges et des veuves, exercice de la justice, annonce de la parole de Dieu, défense de la foi, responsabilité à l'égard des autres, y compris de leurs fautes. Tandis que le moine, notamment, n'a le souci que de son propre salut, le prêtre, responsable de sa communauté, a besoin d'une plus grande instruction encore, d'un plus grand zèle, d'une plus grande force et d'une plus grande vertu. C'est pourquoi, aussi, les châtiments encourus, s'il manque à ses devoirs, passent la mesure commune.

2. LES HOMÉLIES SUR LES STATUES

Fin février, c'est-à-dire peu avant le début du carême 387, l'empereur Théodose préleva un nouvel impôt, qui exaspéra à ce point les habitants

d'Antioche qu'ils se répandirent en manifestations à travers la ville, au cours desquelles on renversa les statues de l'empereur et de sa famille sur le forum. Voilà qui relevait du délit de révolte et de lèse-majesté, puni de mort. Tisamenus, le préfet de la ville, procéda immédiatement à de nombreuses arrestations, intenta des procès, fit procéder à des exécutions, et toute la ville s'attendait aux châtiments les plus terribles de la part de l'empereur, qui pouvaient aller jusqu'à sa destruction complète. Dans cette situation d'angoisse et d'incertitude, le patriarche Flavien se rendit personnellement à Constantinople pour demander la grâce à l'empereur, et, pendant le carême, Jean prononça vingt-deux sermons que l'on appelle *Homélies sur les statues*, étant donné leur contexte, et qui témoignent de son art oratoire consommé. Il brosse non seulement un tableau haut en couleur des événements récents survenus à Antioche, conséquences des erreurs de la population, mais, d'une façon incomparable, il sait redonner espoir et réconfort à ses auditeurs, en faisant appel à la foi et en misant sur l'attente de la fête de Pâques. Quel que soit le châtiment que prononcera l'empereur, tout ce qui compte pour le salut éternel, c'est la conversion du cœur et une conduite de vie irréprochable, que Jean décrit concrètement dans ses sermons. Le dernier sermon, le jour même de Pâques (25 avril), s'acheva sur une jubilation indescriptible : Flavien était en effet revenu de Constantinople pour annoncer que l'empereur faisait grâce à la ville.

Dans son édition de 1718-1738, Bernard de Montfaucon a sorti du nombre la 21^e homélie, *Catéchèse baptismale* à ses yeux. Migne a repris cette édition, si bien que depuis on ne compte plus que vingt et une *Homélies sur les statues*. Athanasios Papadopoulos-Kerameus a néanmoins été le premier à proposer, en 1909, de réintégrer cette homélie à sa place primitive, proposition acceptée par les éditeurs des *Catéchèses baptismales* de ces dernières années, qui l'ont justifiée avec d'autres arguments encore.

3. LES CATÉCHÈSES BAPTISMALES

Comme nous l'avons déjà noté à propos des *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste, à Antioche, c'étaient les prêtres qui préparaient les candidats au baptême à la réception du sacrement, et non pas l'évêque, comme il était de coutume ailleurs. Aussi bien les onze *Catéchèses baptismales* de Jean, dont la plupart n'ont été découvertes qu'en notre siècle (1909-1957), datent-elles de sa période antiochienne. Elles constituent deux séries de trois (Piédagnel/Doutreleau), ou quatre (Papadopoulos-Kerameus, Kaczynski) *Catéchèses* de l'année 388, et huit (Wenger) ou sept (Kaczynski) d'une des années entre 388 et 397. La répartition différente

vient de ce qu'une des *Homélies* est conservée dans les manuscrits des deux séries, mais que seule l'appartenance des trois premières à la première série est certaine. Jean a prononcé les quatre *Catéchèses* de la première série trente et vingt jours avant Pâques, le mercredi de la Semaine sainte, exclusivement à l'adresse des candidats au baptême, et la nuit de Pâques pour toute la communauté réunie, y compris les nouveaux baptisés. Les sept *Catéchèses* de la deuxième série se situent au début et à la fin du carême, la nuit de Pâques, et les quatre autres pendant la semaine de Pâques. Reiner Kaczynski, dans son édition de 1992, compte encore parmi les *Catéchèses baptismales* (*Catéchèse* 1) la 21^e *Homélie sur les statues*, que Jean a prononcée le mercredi de la Semaine sainte (21 avril 387) et qui s'adressait donc également aux candidats au baptême. Il n'est pas sûr que cette répartition sera définitivement adoptée, cette réintégration parmi les *Homélies sur les statues* plaçant précisément contre cette fonction particulière : à suivre ce raisonnement, il faudrait également mettre à part, pour en faire des *Catéchèses baptismales*, toute une série d'autres sermons de Jean, prononcés pendant le carême et le temps de Pâques.

Pour la préparation au baptême, Jean exprime d'abord sa joie de voir que les candidats ont décidé de ne pas attendre d'être sur leur lit de mort pour demander le baptême – allusion à l'habitude très répandue au IV^e siècle de retarder le baptême le plus possible. Il interprète le baptême en termes de renaissance, d'illumination, de mort et de résurrection avec le Christ, d'épousailles spirituelles et de rémission globale de tous les péchés. Une seconde pénitence est possible, certes, mais elle est difficile et, espérons-le, pas nécessaire. Avant et après le baptême, il importe de remporter la victoire sur le mal, par la discipline et la mesure, notamment en ce qui concerne la consommation d'alcool. Jean met plusieurs fois en garde contre les jurons, ce qui indique qu'il s'agissait d'un problème largement répandu dans sa communauté, ou dans la ville. Il explique le sens de la célébration du baptême la nuit de Pâques, le sens des rites baptismux (exorcismes, onctions, ablutions, vêtement blanc) et du symbole baptismal, et insiste tout particulièrement sur la foi trinitaire et la christologie orthodoxe, contre les interprétations erronées des ariens et des sabelliens. Après le baptême, Jean enseigne le sens de l'eucharistie et exhorte à rester fidèle à la grâce du baptême, mais dans la *Catéchèse* II/5, il en vient à se plaindre, dès la semaine de Pâques, que les nouveaux baptisés, en même temps que beaucoup d'autres membres de la communauté, ont préféré aller voir les courses de chevaux et les représentations théâtrales plutôt que de prendre part au culte. Les *Catéchèses* III/6 et 7, enfin, présentent les martyrs et Abraham comme des modèles lumineux et des aides précieux de la foi et de la vie chrétienne.

VII. RUFIN DE CONCORDIA (AQUILÉE)

Tandis qu'Épiphane de Salamine, Jean Chrysostome et Jérôme, fin IV^e/début V^e siècle, ont, entre autres, été diversement impliqués dans les querelles autour d'Origène et de sa théologie, Tyrannius Rufinus lui doit, lui, l'essentiel de la place majeure qu'il occupe dans l'histoire de la littérature chrétienne : en effet, la plus grande partie de l'œuvre considérable d'Origène ne nous est connue qu'à travers ses traductions.

Né vers 345 à Concordia, à l'ouest d'Aquilée, métropole d'Italie du Nord, il a bénéficié, à Rome, entre 358 et 368, avec Jérôme, de la formation en grammaire et en rhétorique qui était celle de son temps : on peut en déduire que sa famille était fortunée et sans doute de haut rang. De retour à Aquilée, il rejoint une communauté monastique où il est baptisé en 371/372 – il n'a pas tout à fait trente ans. Peu après, il se rend en Égypte, berceau du monachisme, où il restera huit ans (373-380), visitant les monastères dans le désert. À Alexandrie il fait la connaissance de Mélanie l'Ancienne, femme d'ascèse ; il y fréquente surtout Didyme l'Aveugle et apprend à connaître la théologie d'Origène. En 381, il fonde un monastère d'hommes sur le mont des Oliviers, à Jérusalem, près du monastère de femmes que Mélanie a fait construire quelques années plus tôt (374 à 378³⁰ ?). Pendant les seize ans qu'il y passe, il reste en contact étroit avec les évêques de Jérusalem. Entre 390 et 394, l'évêque Jean l'ordonne prêtre. Quand éclate la controverse autour d'Origène, en 393, il le défend aux côtés de son évêque, s'attirant ainsi l'inimitié d'Épiphane et de son ancien ami, Jérôme, qui vit depuis 386 à Bethléem. Ils se réconcilient officiellement lors de la fête de Pâques 397, mais la controverse autour d'Origène ne tarde pas à les opposer à nouveau.

En 397, en effet, Rufin retourne à Rome où il traduit en latin, après la *Règle de Basile*, l'*Apologie pour Origène* de Pamphile et d'Eusèbe, qu'il fait précéder d'une *professio fidei* personnelle, parfaitement orthodoxe, et suivre du traité *De adulteratione librorum Origenis*. Il y défend le point de vue selon lequel Origène a été un docteur orthodoxe de l'Église, les passages de ses ouvrages qui vont en sens contraire n'étant que des adulterations de son texte, dues à des interpolations postérieures. L'année suivante (398), il traduit le *De principiis* d'Origène, en polissant les passages choquants dans le sens de l'orthodoxie, et en laissant entendre qu'il

30. Cf. N. MOINE, « Mélanie l'Ancienne », dans *DSP* 10 (1980), p. 958.

se place ainsi dans la ligne des traductions d'Origène par Jérôme. Jérôme prend en mauvaise part cette attitude pro-origénienne que Rufin lui attribue et, en 399, il envoie à Rome sa propre traduction, très littérale et correcte, selon ses propres termes, avec une lettre d'accompagnement très polémique (*Epistula* 84). Rufin, qui s'est installé à Aquilée, se défend (fin 400) avec une *Apologie à Anastase, l'évêque de Rome*, suivie, en 401, des deux livres de l'*Apologie contre Jérôme*. Rufin ne réagira pas à la réponse tranchante que lui fait Jérôme dans l'*Apologia adversus libros Rufini* (401/402).

Rufin s'occupera les années suivantes, jusqu'à sa mort, à d'autres travaux de traduction : d'autres ouvrages d'Origène, surtout (*Homélies sur Josué* [400], *sur les Juges* et les *Psaumes* 36-38 [400 ou 401], *sur la Genèse*, l'*Exode* et le *Lévitique* [403-404], les *Commentaires de la lettre aux Romains* [405-406] et du *Cantique des cantiques*, les *Homélies sur les Nombres* [410]), ainsi que l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, qu'il prolonge jusqu'à la fin du règne de Théodose le Grand (395). Rufin ne témoigne pas d'une grande acuité en matière de critique littéraire, puisqu'il traduit le *Dialogue* d'Adamante comme étant une œuvre d'Origène (vers 400), les *Sentences* du pythagoricien Sextus, qu'il attribue au pape Sixte II (avant 401) et les *Pseudo-Clémentines* dont il attribue la paternité au pape Clément (406 ou 407). Lors de l'invasion des Goths, Rufin fuit d'abord à Rome (des indices laissent penser qu'il y réside en 406 ; Hammond-Bammel pense qu'il s'y est établi dès 403³¹), puis dans un couvent près de Terracine, où il rédige, pendant le carême 408, son ouvrage personnel le plus important, le *De benedictionibus patriarcharum*. Après la conquête de Rome, en 410, il se réfugie en Sicile, où il meurt, à Messine, entre octobre 411 et le printemps 412.

Dans son activité de traducteur, Rufin ne poursuivait pas un objectif philologique, celui d'une traduction littérale et fidèle, mais il entendait offrir à ses contemporains les outils nécessaires pour maîtriser les problèmes du temps présent, en puisant dans l'héritage culturel et théologique grec, devenu quasiment inaccessible, la langue étant de moins en moins connue. Il ne faut pas perdre de vue cet objectif qui est le sien, notamment quand il s'agit de ses traductions d'Origène où il reconnaît et justifie lui-même les modifications qu'il apporte au texte. En effet, les traductions parallèles de Jérôme sont perdues et ne peuvent donc pas nous servir de correctif. Mais parce que, du fait de la querelle de l'origénisme et des aléas de l'histoire de la tradition, l'original de nombre d'ouvrages traduits

31. L'étude de C. P. HAMMOND-BAMMEL (*JThS NS* 28 [1977], p. 372-429) montre bien que nous n'avons aucune certitude quant aux dates concernant les dix dernières années de la vie de Rufin.

par Rufin a été perdu, il est devenu le témoin privilégié d'Origène, voire même – sous toutes réserves – le principal témoin de sa théologie.

VIII. JÉRÔME

Sophronius Eusebius Hieronymus, l'autre grand traducteur de la Bible, le plus important de tous, fut le compagnon d'études et l'ami de Rufin, avant de devenir son adversaire dans la querelle de l'origénisme. Pendant de longues années ils ont suivi un chemin très semblable, et même parfois identique. Bien que Jérôme, dans ses ouvrages, parle plus volontiers de lui-même que beaucoup d'autres, de nombreuses données de sa vie et de ses œuvres demeurent incertaines. Pour les questions de date, il faut donc toujours comparer au moins les trois prises de position les plus récentes : Jean Gribomont (*Quasten* III [1978], p. 203-233 et *EECh* I [1983-1992], p. 430s), Pierre Nautin (*TRE* 15 [1986], p. 304-315) et Harald Hagedahl/Jan Hendrik Waszink (*RAC* 15 [1991], p. 117-139).

Né en 347 ou 348, à Stridon, près d'Emona (aujourd'hui Ljubljana, en Slovénie – la localisation exacte de Stridon est inconnue), d'une famille chrétienne de propriétaires fonciers aisés, comme Rufin, Jérôme est allé à Rome, vers 360, pour y étudier la grammaire et la rhétorique. Il y devint l'ami de Rufin et il eut pour maître le célèbre grammaticien, Aelius Donatus. Pendant ses études il acquiert non seulement une remarquable connaissance des classiques latins, mais aussi une connaissance exceptionnelle de la langue et de la littérature latines, qui le marquera, comme en témoignent ses écrits, toute sa vie durant, même s'il a estimé plus tard que le « cicéronianisme » et le christianisme étaient incompatibles. Un détail particulier, qu'il rapporte lui-même, nous éclaire sur son mode de vie à cette époque, alors qu'il n'avait pas encore été baptisé : « Pendant que, jeune homme, je résidais à Rome et suivais la formation dans les arts libéraux, j'avais coutume, avec d'autres du même âge et de même disposition, de me rendre les dimanches sur les tombes des apôtres et des martyrs et de fréquenter les cryptes³² creusées dans les profondeurs de la terre avec les sépultures des corps dans les murs des deux côtés du visiteur » (*Commentarium in Ezechielem* XII, 50, 5/13, 243-254).

Avec Rufin, il fit la connaissance des cercles monastiques de Rome et s'enthousiasma pour les idéaux monastiques. Mais, tandis que Rufin les

32. « Crypta », ainsi qu'il ressort clairement de ce texte, désignait dans l'Antiquité les galeries des catacombes.

met immédiatement en pratique dès son retour à Aquilée, Jérôme, après avoir reçu le baptême à Rome, semble-t-il (367/368), s'engagea d'abord dans une carrière au service de l'État, à Trèves, ville de la résidence impériale en Gaule. Augustin raconte, dans ses *Confessions* (VIII, 6, 15), comment deux commissaires impériaux, en promenade à Trèves, tombèrent sur une maison habitée par des moines. Ils y trouvent un manuscrit, la *Vie d'Antoine*, le père du monachisme égyptien (rédigée par Athanase peu après la mort d'Antoine [355/356], vers 357/358, et traduite en latin par Évagre d'Antioche, en 375). L'enthousiasme les saisit et ils abandonnent leurs fonctions au service de la cour. Même si on ne suit pas Pierre Courcelle, qui voit dans ces deux personnages Jérôme et Bonose³³, cette scène décrit en tout cas l'atmosphère dans laquelle Jérôme décide à nouveau, peu après (vers 370), de mettre fin à sa carrière profane pour mener une vie d'ascèse dans sa ville natale d'Aquilée, en compagnie de son ami Rufin, et pour s'adonner à des loisirs savants – comme les cercles qui se réuniront peu après autour d'Augustin, à Cassiciacum et à Thagaste.

La communauté d'Aquilée se dispersa, et Jérôme et Rufin rejoignirent les origines orientales du monachisme : Rufin partit en Égypte (373) et Jérôme (371 ?) passa par Constantinople pour se rendre à Antioche, où il fut reçu par Évagre, le futur évêque de la communauté vieille-nicéenne d'Antioche. Il vécut quelque temps en ermite dans le désert de la Syrie orientale, près de Chalcis³⁴, mais il ne tarda pas à revenir à Antioche. En cette période antiochienne, jusqu'à 379/380, il pose des jalons importants qui orienteront le restant de sa vie. Il acquiert une bonne connaissance des langues grecque et hébraïque, bases de sa future activité de traducteur. Il se met à lire activement la Bible, dont le style fruste, jadis, le rebutait – comme Augustin –, et il assiste aux conférences exégétiques d'Apollinaire de Laodicée – base de ses travaux futurs sur le texte biblique et de ses *Commentaires*. Le transfert de l'enthousiasme, voire de la passion, qu'il éprouvait pour la littérature classique vers l'Écriture sainte s'est fait à l'occasion d'une profonde crise intérieure, comme il le rapporte lui-même dans le récit de son célèbre songe. Il a rêvé qu'il se trouvait soudain devant le tribunal de Dieu et qu'il entendait tomber la sentence : « Un cicéronien, voilà ce que tu es, et non pas un chrétien : où est ton trésor, là est aussi ton cœur » (*Epistula* 22, 30). Les classiques n'ont cependant pas cessé d'influencer Jérôme tout au long de sa vie, comme le montre l'analyse de

ses œuvres, même s'ils sont passés à l'arrière-plan par rapport au christianisme.

Jérôme a étudié – sans doute dans la bibliothèque léguée par Eustathe – les écrits d'Origène, dont il traduira les œuvres en latin. Comme son hôte, Évagre, il se rattacherait à la communauté vieille-nicéenne. Il accepterait d'être ordonné prêtre par Paulin, à la condition expresse de ne pas devoir abandonner pour autant la vie monastique. Et il débute son activité littéraire. C'est certainement à cette époque qu'il rédige la première légende monastique de la littérature chrétienne, la *Vie de Paul*, l'ermite égyptien, et peut-être aussi (selon Nautin) ses traductions d'Origène (*Homélies sur Isaïe, Jérémie et Ézéchiel*). Les autres chercheurs datent cependant ces premiers travaux de traduction de la période suivante, à Constantinople, à l'instigation de Grégoire de Nazianze. En 379 ou 380, en effet, il se rend à Constantinople avec l'évêque Paulin, qui voulait se faire reconnaître comme l'évêque légitime d'Antioche par le nouvel empereur nicéen, Théodose. Il n'y réussit pas, puisque l'empereur et le concile reconnurent Méléce, mais Jérôme noua des contacts à cette époque avec les Cappadociens, Grégoire de Nazianze, patriarche de Constantinople, Grégoire de Nysse et Amphiloque d'Iconium, et il poursuivit ou commença ses travaux de traduction. C'est en tout cas à Constantinople qu'il traduisit et prolongea la *Chronique* d'Eusèbe jusqu'à l'année 378, *Chronique* dont l'influence s'étendra sur tout le Moyen Âge.

Après le refus de Grégoire de Nazianze de monter sur le siège épiscopal de Constantinople, Paulin et Jérôme retournèrent à Antioche, sans toutefois renoncer à leurs efforts en vue de faire reconnaître la communauté vieille-nicéenne. Au printemps 382 ils se rendent à Rome, avec Épiphanes de Constantia (Salamine). Jérôme fait office d'interprète. En 382, si un synode romain, auquel participe aussi Ambroise de Milan, reconnaît Paulin comme le seul évêque légitime d'Antioche, sa décision reste sans effet en Orient. Épiphanes et Jérôme vivent auprès des veuves Paula, avec sa fille Eustochium, et Marcelle qui – comme l'avaient déjà fait la mère et la sœur des grands Cappadociens, Basile et Grégoire de Nysse – avaient transformé leurs maisons en couvents : Jérôme renouait ainsi contact avec ces cercles ascétiques qu'il avait déjà fréquentés au temps de ses études et qui répondaient à ses propres aspirations. Il s'agissait là de personnes distinguées, aisées et cultivées. Marcelle apprit même l'hébreu pour pouvoir étudier la Bible dans le texte original. Quand Paulin et Épiphanes retournèrent en Orient, pendant l'été 383, Jérôme resta à Rome, comme secrétaire de l'évêque Damase, ainsi qu'il le rapporte lui-même (*Epistula* 123, 9). Nautin doute de l'exactitude de cette donnée, mais c'est à cause de cette fonction qu'une *Vita* du XII^e siècle fait de Jérôme un cardinal, et l'iconographie ultérieure se plaira à le représenter comme tel.

33. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 1950, p. 181-187.

34. Nautin met en doute l'historicité des lettres de Jérôme à ce sujet et ne parle que d'un séjour en bordure du désert, à Maronia, quinze kilomètres à l'est d'Antioche, dans les années 378/379.

Jérôme avait nourri le naïf espoir de succéder au pape Damase, son bienfaiteur et protecteur, qui meurt le 11 décembre 384 (*Epistula* 45, 3). Mais c'est Sirice qui est élu, Jérôme s'étant, dans son zèle ascétique, fait pas mal d'ennemis dans la ville, en s'en prenant sans ménagement et avec tout le mordant dont il était capable aux abus spirituels et moraux. « Jérôme était un satirique né. En son siècle passionné de querelles, il n'a pas son pareil en vivacité d'esprit, en observation perspicace et en habileté littéraire, mais aussi en acrimonie et en méchanceté » (Harald Hagendahl, *Gn* 40 [1968], p. 582). Ici apparaissent pour la première fois les traits de caractère de Jérôme, qui se manifesteront encore plus clairement dans ses controverses avec Rufin, Augustin et d'autres : il se montre virulent dans ses attaques, mais il est lui-même sensible et vulnérable. À Rome il s'est fait tant d'ennemis qu'il lui faut quitter la ville. On l'accuse même de relations malhonnêtes avec les femmes de son cercle ascétique. En août 385 il s'embarque à Ostie pour Jérusalem. Paula et sa fille Eustochium le suivent, avec d'autres compagnes, et le rejoignent à Reggio de Calabre. De là ils se rendent à Jérusalem en passant par Chypre et Antioche. Ils arrivent à Jérusalem fin 385, mais ils ne tardent pas à quitter la ville en direction de l'Égypte, pour y visiter les colonies monastiques et le grand connaisseur d'Origène, Didyme d'Alexandrie. Au printemps 386, ils reviennent en Palestine et s'établissent définitivement à Bethléem, où ils fondent un monastère d'hommes et trois monastères de femmes.

Les années suivantes, quand Jérôme peut tirer le plus grand profit de la bibliothèque origénienne et eusébienne de Césarée de Palestine, sont remplies d'une intense activité littéraire : traductions de la Bible, *Commentaires* des lettres à Philémon, aux Galates, aux Éphésiens et à Tite, de Qohélet, de Michée, de Sophonie, de Nahum, d'Habaquq, d'Aggée, de Jonas et d'Abdias, traductions du *De Spiritu sancto* de Didyme, des *Homélies sur l'Évangile de Luc* d'Origène et du catalogue des écrivains, *De viris illustribus*. En septembre 393, après la fête de la dédicace à Jérusalem, Jérôme se trouve impliqué dans la querelle entre Épiphanes de Constantia (Salamine) et Jean de Jérusalem, au sujet de la théologie d'Origène. Il se range du côté d'Épiphanes, avec qui il était déjà lié depuis plusieurs années, tandis que son ami Rufin se range du côté de Jean. Voilà qui non seulement engage une polémique contre Rufin, qui durera des années, mais Jérôme se met aussi dans une situation fâcheuse, du côté de l'Église. En effet, son frère s'étant fait ordonner diacre par Épiphanes, sans son autorisation, Jean, qui a juridiction sur le monastère de Bethléem, l'excommunie. Jérôme se défend dans son ouvrage *Contra Ioannem Hierosolymitanum* et cherche appui auprès de Théophile d'Alexandrie. Sous la pression de différentes interventions, Jean réconcilie finalement Jérôme le Jeudi saint 397, et Jérôme fait en même temps la paix avec Rufin. Il

est difficile de dire si la polarisation de la querelle autour d'Origène a profondément modifié la position de Jérôme à son égard. Il appréciait et traduisait ses œuvres, après comme avant. Il est possible qu'au début il se soit rangé du côté d'Épiphanes pour des motifs purement personnels, et la polémique contre Rufin n'avait pas non plus d'abord été suscitée par la théologie d'Origène, mais par la justesse de la traduction du *De principiis*, qui fit l'objet de la nouvelle controverse qui s'enflamma à partir de 397.

Les relations de Jérôme avec les autres grands évêques de son temps furent aussi souvent tendues. Parce que dans son *De Spiritu sancto* Ambroise s'inspirait de l'ouvrage de Didyme qui portait le même titre et que dans son *Commentaire de l'Évangile de Luc*, il s'inspirait également des *Homélies* d'Origène, Jérôme traduisait les deux œuvres en latin, pour mettre à jour ces plagats. Voulait-il se venger d'Ambroise, qui ne les avait pas soutenus, Paulin et lui-même, au synode de Rome de 382, ou bien voulait-il simplement faire valoir ses prétentions philologiques ? L'échange de lettres avec Augustin dans les années 400-404 fut animé et, pendant la querelle au sujet d'Origène entre Théophile et Jean Chrysostome, il traduisait pour Théophile des lettres en latin (cf. 3).

Les années 403-405 marquent une coupure dans la vie de Jérôme ; Paula étant morte le 26 janvier 404 au terme d'une longue maladie, il n'a aucune activité littéraire. Ensuite il s'attelle à nouveau à des *Commentaires sur la Bible* : Zacharie, Malachie, Osée, Joël et Amos (406), Daniel (407), Isaïe (408-409), Ézéchiel (411-414 ou 412-415) et Jérémie (à partir de 415). Suit une nouvelle pause dans son activité, après la conquête de Rome par Alaric, le 24 août 410, qui fait affluer de nombreux réfugiés en Palestine. Pendant l'hiver 415/416 il compose le *Dialogue contre les pélagiens*, qui avaient trouvé refuge auprès de Jean de Jérusalem.

Jérôme meurt le 30 septembre 419 ou 420. L'Église occidentale le vénère depuis 1295, avec Ambroise, Augustin et Grégoire le Grand, comme l'un des quatre « grands docteurs d'Occident ». L'iconographie représente volontiers « Jérôme dans sa cellule », avec un lion à ses pieds (la représentation la plus connue est la gravure de Dürer) ; la cellule renvoie à sa vie d'étude au couvent ; la légende du lion, à qui il aurait retiré une épine de la patte et qui ne l'aurait plus quitté, se retrouve pour la première fois dans une *Vita* du IX^e siècle. Il s'agit d'une légende « voyageuse » qui sera également attribuée plus tard au duc de Saxe et de Bavière par exemple, Henri « le Lion » (1142-1180).

Le célèbre *Martyrologium Hieronymianum* n'est pas de Jérôme : il s'agit d'un important répertoire universel des martyrs et des saints pour chaque jour de l'année, compilé en Italie du Nord (dans la région d'Aquilée ?) entre 431 et 450, à partir de trois martyrologes ou calendriers préexistants.

1. LES TRADUCTIONS DE LA BIBLE

La version latine de la Bible, toujours en usage, la *Vulgate* (la « communément répandue »), qui n'a été révisée qu'en 1979, à l'instigation de Vatican II (Néo-Vulgate), remonte, pour l'essentiel, à Jérôme. Nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que le pape Damase l'avait chargé officiellement de cette traduction, mais Jérôme l'a commencée pendant ses années romaines (382-385), et l'envoi est adressé au pape Damase. Jusque-là diverses bibles latines existaient dans les différentes parties de l'Église : l'Institut de la Verus-Latina de Beuron les a rassemblées et éditées (cf. 2^e partie, chap. II, I).

Jérôme a commencé par la révision du texte latin des Évangiles, en le comparant à celui de la *Septante*. Pour l'Ancien Testament il a réalisé deux traductions : l'une à partir des *Hexapla* d'Origène (cf. 2^e partie, chap. I, V. 3. A), qui ne comporte que les livres des Psaumes, de Job, des Proverbes, du Cantique des cantiques, de Qohélet et des Chroniques (traduction publiée après 385, à Bethléem), la seconde, complète, d'après le texte hébreu original, ainsi qu'il en témoigne lui-même (publiée entre 393 et 404/405). Jérôme paraît cependant n'avoir pas eu une connaissance suffisante de l'hébreu, si bien qu'il nous faut supposer qu'il a utilisé, là aussi, une *Hexapla*, qui comportait le texte hébreu en écriture hébraïque et en transcription grecque.

2. DE VIRIS ILLUSTRIBUS

Le biographe romain Suétone († peu après 70) avait publié, outre ses célèbres biographies des empereurs, une compilation de biographies d'auteurs célèbres sous le titre *De viris illustribus*, à la gloire des créations littéraires du génie romain. En se référant à cette œuvre, Jérôme, en 393, constitue un catalogue de 135 auteurs chrétiens, de Paul à lui-même, pour témoigner aussi des remarquables créations du christianisme et pour infirmer le reproche selon lequel seuls les hommes sans culture se tourneraient vers lui. Pour ce faire, Jérôme n'étudie pas tous les auteurs et œuvres, mais emprunte pour une bonne part les notices et le catalogue des œuvres à la Bible et à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. Cet ouvrage a été considéré comme une « patrologie des origines » et il a eu plusieurs continuateurs : Gennade de Marseille (vers 480/490)³⁵, Isidore de Séville

(615-618), qui a surtout ajouté des Pères africains et espagnols, et Ildefonse de Tolède († 667), qui s'intéresse plus à l'histoire locale. Sept des quatorze évêques exclusivement espagnols qu'il y rajoute ont été ses devanciers sur le siège épiscopal de Tolède, et huit seulement ont aussi eu une activité littéraire.

3. LE CORPUS DES LETTRES

Le *Corpus des Lettres* de Jérôme comprend en tout 154 numéros et représente une mine inestimable pour la connaissance de sa personne, de ses relations et de ses activités, ainsi que pour l'histoire de son temps. Trente-quatre ne sont cependant pas de lui, mais lui sont adressées, ont été traduites par lui ou ont trouvé place dans son *Corpus* pour d'autres raisons inconnues : 19, 35, 46, 51, 56, 67, 80, 87, 89-96, 100, 101, 104, 110, 111, 113, 116, 131, 132, 135-137, 144, 148-150. Leurs auteurs sont :

- Le pape Anastase (95) ;
- Augustin (56 = Aug *ep* 28, 67 = Aug *ep* 40, 101 = Aug *ep* 67, 104 = Aug *ep* 71, 110 = Aug *ep* 73, 111 = Aug *ep* 74 : à Praesidius, 116 = Aug *ep* 82, 131 = Aug *ep* 166, 132 = Aug *ep* 167, 144 = Aug *ep* 202 A : à Optat) ;
- Le pape Damase (19, 35) ;
- Denys de Lydda (94 à Théophile d'Alexandrie, traduite par Jérôme) ;
- Épiphanie de Constantia (Salamine) (51 à Jean de Jérusalem, traduite par Jérôme ; 91) ;
- Le pape Innocent (135 à Aurelius de Carthage, 136, 137 à Jean de Jérusalem) ;
- Pammachius et Oceanus (83) ;
- Paula et Eustochium (46 à Marcella) ;
- Rufin (80) ;
- Le synode de Jérusalem (93 à Théophile d'Alexandrie, sans doute traduite par Jérôme) ;
- Théophile d'Alexandrie (87, 89, 90 à Épiphanie de Constantia, 92 traduite par Jérôme, 96, 16^e lettre de Pâques, traduite par Jérôme ; 98, 17^e lettre de Pâques, traduite par Jérôme ; 100, 21^e lettre de Pâques, traduite par Jérôme ; 113, fragment du *Liber enormis*, traduit par Jérôme).

aujourd'hui comme apocryphe, (...) ce chapitre apparaît toutefois susceptible d'avoir été composé dans un milieu proche de Gennade et à une période où celui-ci exerçait son activité littéraire. » Mais Ch. PIETRI (dans *TRE* 12 [1984], p. 376) confirme à nouveau l'attribution traditionnelle, « identifié avec certitude dans la tradition manuscrite ».

35. S. PRICOCO, « Gennade de Marseille », dans *DECA* I, p. 1029-1030 : « Repoussé

La *Lettre* 148 est de Pélage, la 149 d'un auteur inconnu (Pseudo-Colomban) ; la *Lettre* 150, de Procope de Gaza, est bien adressée à un Jérôme, mais pas celui de Stridon. Restent donc 120 lettres authentiques de Jérôme, auxquelles se sont ajoutées, en 1981, une (n° 27*) figurant parmi les 29 lettres d'Augustin découvertes par Johannes Divjak, ainsi qu'une autre lettre adressée à Jérôme (n° 19*). Les envois des traductions, qui ont été transmises et publiées avec ces lettres, font aussi partie du *Corpus des lettres*.

Pierre Nautin récuse l'authenticité des lettres envoyées du désert de Chalcis (*ep* 5-14). Josef Frede, lui (*Kirchenschriftsteller*, p. 357), les date de 374 – précision qui reste conjecturale, compte tenu de l'incertitude où nous sommes de la chronologie de cette période, comme nous l'avons expliqué plus haut – à cause de « quelques éléments troublants qui pourraient laisser penser qu'elles n'ont été écrites qu'en 387, a posteriori, pour prouver à ses calomnieurs qu'il a bien vécu parmi les moines » (*TRE* 15, p. 304). Mais pour autant que je sache, Nautin est seul à faire cette hypothèse.

La correspondance avec Augustin, qui se retrouve aussi dans le *Corpus* de ce dernier, se situe dès le début sous une mauvaise étoile. En 394/395, Augustin, avant même sa consécration épiscopale, s'adresse une première fois par lettre à Jérôme (*ep* 56 = Aug *ep* 28) ; il lui fait des remarques et des suggestions à propos de sa traduction de la Bible. Il lui demande d'indiquer les passages où sa traduction latine s'écarte de la *Septante*. Un confrère d'Augustin devait porter la lettre à Jérôme à l'occasion d'un pèlerinage en Terre sainte, mais ce pèlerinage n'eut pas lieu. Augustin montra cependant sa lettre à Rufin, ce qui irrita Jérôme qui, quand Augustin lui écrivit une nouvelle lettre, en 400 (*ep* 67 = Aug *ep* 40), ne daigna pas même lui répondre. Augustin s'excusa, et une correspondance portant essentiellement sur des questions bibliques et théologiques s'engagea, qui fut parfois difficile et connut de longues interruptions.

- ep* 102 = Aug *ep* 68 (402),
- ep* 103 = Aug *ep* 39 (397 ? ou 403 ?),
- ep* 105 = Aug *ep* 73 (403/404),
- ep* 112 = Aug *ep* 75 (403/404),
- ep* 115 = Aug *ep* 81 (405),
- ep* 134 = Aug *ep* 172 (416),
- ep* 141 = Aug *ep* 195 (418),
- ep* 142 = Aug *ep* 123 (410),
- ep* 143 = Aug *ep* 202 (419).

La *Lettre* 57, *De optimo genere interpretandi*, qui date de 395 ou de 396, bien qu'elle soit de circonstance, expose aussi les principes fondamentaux qui président aux traductions de Jérôme. Il se défend contre le

reproche d'avoir traduit de façon erronée et tendancieuse, au détriment de Jean de Jérusalem, une lettre d'Épiphane de Constantia (Salamine) à ce dernier, où Épiphane s'en prenait à l'origénisme de Jean. Après avoir expliqué qu'il ne s'agissait là que d'une traduction privée, non destinée à la publication, qui n'a été connue du public que par vol et trahison, Jérôme met cependant en avant son principe fondamental, selon lequel une traduction doit rendre de façon pertinente le sens d'un texte sans être esclave d'une transposition littérale.

L'échange de lettres avec le patriarche Théophile d'Antioche, pendant la deuxième phase de la querelle de l'origénisme, à propos des « Longs Frères » et de Jean Chrysostome, à partir de 401, a conservé, dans la traduction de Jérôme, des documents précieux relatifs à cette querelle, que nous ne connaîtrions pas autrement.

Sont également dignes d'attention les *Lettres* 14, 58 et 122 sur sa vie monastique, 22 et 130 sur la virginité, 46 et 79 sur le veuvage, 52 sur le sacerdoce, ainsi que l'échange de lettres avec le pape Damase (15, 16, 18-21, 35, 36).

BIBLIOGRAPHIE

I. CYRILLE DE JÉRUSALEM

Éditions

Opera omnia : PG 33, p. 331-1178. – REISCHL (W. C.) et RUPP (J.), 2 vol., Munich, 1848-1860 = Hidelshelm, 1967.

Traductions françaises

PIÉDAGNEL (A.) et PARIS (P.) = SC 126, 2^e éd. 1988. – BOUVET (J.) et HAMMAN (A.) = PF 53-54, 1993.

Articles de dictionnaires

YARNOLD (E.J.), dans *TRE* 8, 1981, p. 261-266. – SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 612-613.

Études particulières

MADER (J.), *Der Heilige Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften*, Einsiedeln, 1891. – LEBON (J.), « La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme », dans *RHE* 20, 1924, p. 181-210 et p. 357-386. – BERTEN (I.), « Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne », dans *RSPTh* 52, 1968, p. 38-75. – BONATO (A.), *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme* = SEA 18, 1983. – GREGG (R. C.), *Cyril of Jerusalem and the Arians*. – Du même, *Arianism. Historical and Theological Reassessments* = PatMS 11, 1985, p. 85-109. – WALKER (P. W. L.), *Holy City, Holy Places ? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, 1990.

LES CATÉCHÈSES

Éditions

PIÉDAGNEL (A.) et PARIS (P.) = SC 126, 2^e éd. 1988 [catt myst, texte, trad. française et commentaire]. – RÖWEKAMP (G.) = FC 7, 1992 [catt myst, texte et trad. allemande].

Traductions allemandes

NIRSCHL (J.) = BKV¹, 1871 [catt]. – HAEUSER (Ph.) = BKV² 41, 1922 [catt]. – WINTERSWYL (L. A.), Fribourg-en-Brisgau, 1939 [catt myst].

Instrument de travail

Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 4, Paris, 1987.

Exposés généraux

PAULIN (A.), *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète* = LO 29, 1959. – RILEY (H. M.), *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* = SCA 17, 1974. – HELLEMO (G.), *Adventus Domini. Eschatological Thought in 4th-Century Apes and Catecheses* = SVigChr 5, 1989. – ZAPPELLA (L.), «Elaion-Myron»: l'olio simbolo dello Spirito Santo nelle catechesi battesimali di Cirillo di Gerusalemme», dans CrSt 11, 1990, p. 5-27. – JACKSON (P.), «Cyril of Jerusalem's Use of Scripture in Catechesis», dans ThS 52, 1991, p. 431-450.

EXCURSUS 3. L'INITIATION CHRÉTIENNE

Bibliographies

VENTURI (G.), «Problemi dell'iniziazione cristiana. Nota bibliografica», dans EL 88, 1974, p. 241-270. – KRETSCHMAR (G.), «Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne», dans MD 132, 1977, p. 7-32.

Éditions

QUASTEN (J.) = FlorPatr 7, 1935, 1936. – DIDIER (J.-C.) = MCS 7, 1959. – KRAFT (H.) et HAMMERICH (H.) = KIT 174, 1969.

Articles de dictionnaires

OEPEKE (A.), «βάπτω κτλ», dans ThWNT 1, 1933, p. 527-544. 10/2, 1979, p. 998-1008 (Lit.). – THRAEDE (K.), «Exorzismus», dans RAC 7, 1969, p. 44-117. – NAGEL (W.), «Exorzismus II. Liturgiegeschichtlich», dans TRE 10, 1982, p. 750-752. – VOGEL (C.), «Handauflegung I (liturgisch)», dans RAC 13, 1986, p. 482-493. – HAMMAN (A.), «Baptême. Le baptême chez les Pères», dans DECA I, p. 332-334. – COCCHINI (F.), «Catéchèse», dans DECA I, p. 433-437. – HAMMAN (A.), «Catéchumène, catéchuménat», dans DECA I, p. 433-438.

Manuels

KRETSCHMAR (G.), «Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche», dans Leit 5, 1970, p. 1-348. – NEUNHEUSER (B.), *Taufe und Firmung* = HDG 4/2, 2^e éd. 1983, p. 9-96. – KLEINHEYER (B.), *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche* = GDK 7/1, 1989, p. 12-95.

Collectifs

AUF DER MAUR (H.) et KLEINHEYER (B.), (éd.), *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung* (Hommage à B. Fischer), Zürich-Einsiedeln-Cologne, 1972. – FELICI (S.) (éd.), *Catechesi battesimali e riconciliazione nei Padri del IV secolo*, Rome, 1984. – TRIACCA (A. M.) et PISTOIA (A.) (éd.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne* = BEL.S 70, 1993.

Baptême des enfants/Baptême des adultes

JEREMIAS (J.), *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958. – ALAND (K.), *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und der alten Kirche* = TEH NF 86, 1961. – STROBEL (A.), «Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche. Eine kritische Untersuchung der Standpunkte von J. Jeremias und K. Aland», dans PETER (O.) (éd.), *Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe. Aus der Arbeit einer Studientagung*, Berlin-Hambourg, 1963, p. 7-69. – ALAND (K.), *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden – und ihre Taufe* = TEH NF 138, 1967. – GRAMAGLIA (P.A.), *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia, 1973. – NAGEL (A.), *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.-5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus* = EHS.T 144, 1980.

Liturgie/Catéchuménat

STENZEL (A.), *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie* = FGTh 7/8, 1958. – DUJARIER (M.), *Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église. Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313*, Paris, 1962. – AUF DER MAUR (H.), *Die Osterhomilien des Asterios als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* = TThSt 19, 1967. – DANIELOU (J.), *La Catéchèse aux premiers siècles*. Éd. par R. du CHARLAT, Paris, 1968. – RIES (J.) et alii (éd.), *Les Rites d'initiation*, Louvain, 1986. – SAXER (V.), *Les Rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spolète, 1988. – McDONNELL (K.) et MONTAGUE (G. T.), *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries*, Collegeville/MN, 1991. – FINN (Th. M.), *Christian Baptism and the Catechumenate. Italy, North Africa and Egypt*, Collegeville/MN, 1992. – GRANADO (C.), «La confirmación en el siglo IV. Ambrosio de Milán, Catequesis Jerosolimitinas, Juan Crisóstomo», dans EstTrin 27, 1993, p. 21-79.

Symbolique

LUNDBERG (P.), *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église* = ASNU 10, 1942. – DANIELOU (J.), *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* = ETH, 1950. – YSEBAERT (J.), *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development* = GCP 1, 1962. – DANIELOU (J.), *Bible et liturgie*, 2^e édition, Paris, 1951.

Théologie/Spiritualité

BENOÎT (A.), *Le baptême chrétien au II^e siècle. La théologie des Pères* = EHPhR 43, 1953. – CAMELOT (P. Th.), *Spiritualité du baptême* = LO 30, 1960. – LAMPE (G. W. H.), *The Seal of the Spirit. A Study of the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Londres, 2^e éd. 1967. – MAZZA (E.), *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* = BEL.S 46, 1988.

II. ÉPIPHANE DE CONSTANTIA (SALAMINE)

2. LE PANARION

Éditions

Opera omnia : PG 41-43. – DINDORF (W.) 5 vol., Leipzig, 1859-1862. – *Ancoratus, Panarion*, dans HOLL (K.) et WENDLAND (P.), 3 vol. = GCS, 1915, 1922.

Traductions

Ancoratus, Panarion - Extraits dans WOLFGRUBER (C.) = BKV², 1980. – HÖRMANN (J.) = BKV² 38, 1919. – WILLIMAS (F.) = NHS 35-36, 1987-1994 [*Panarion, De fide*, trad. anglaise].

Instrument de travail

Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 4, Paris, 1987.

Articles de dictionnaires

SCHNEEMELCHER (W.), dans RAC 5, 1962, p. 909-927. – NAUTIN (P.), dans DHGE 15, 1963, p. 617-631. – RIGGI (C.), dans DECA I, p. 841-842.

Études particulières

HOLL (K.), *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten*, Tübingen, 1928, p. 204-224, p. 310-387. – ELDRIDGE (L. A.), *The Gospel Text of Epiphanius of Salamine* = StD 41, 1969. – WEISCHER (B. M.), « Die Glaubenssymbole des Epiphanius von Salamis und des Gregorius Thaumaturgos im Qerellos », dans OrChr 61, 1977, p. 20-40. – VALLÉE (G.), *A Study in Anti-Gnostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius*, Waterloo (Ontario), 1981. – DECHOW (J. F.), *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* = PatMS 13, 1988. – CLARK (E. A.), *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton/NJ, 1992. – POURKIER (A.), *L'hérésiologie chez Épiphrane de Salamine* = CAnt 4, 1992.

III. AMBROISE

Bibliographie

BEATRICE (P. F.) et alii (éd.), *Cento anni di bibliografia ambrosiana* = SPMed 11, 1981.

Éditions

Opera omnia : PL, p. 14-17. – PLS I, p. 569-620. – *Opera omnia*, 21 vol., Milan-Rome, 1978-1989 [texte, trad. italienne et commentaire]. – *De fide*, dans FALLER (O.) = CSEL 78, 1962. – *De paenitentia*, dans GRYSO (R.) = SC 179, 1971 [texte, trad. française et commentaire]. – *De spiritu sancto, De incarnatione*, dans FALLER (O.) = CSEL 79, 1964. – *Epistulae*, dans FALLER (O.) = CSEL 82/1, 1968 [1-35]. – KLEIN (R.), *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius* = TzF 7, 1972 [texte, trad. allemande et commentaire]. – ZELZER (M.) = CSEL 82/3, 1982 [70-77, extra collectionem, Gesta concilii

Aquileiensis]. – ZELZER (M.) = CSEL 82/2, 1990 [36-69]. – *Explanatio symboli, De sacramentis, De mysteriis, De paenitentia, De excessu fratris, De obitu Valentiani, De obitu Theodosii*, dans FALLER (O.) = CSEL 73, 1955. – *Vita Ambrosii*, dans MOHRMANN (Ch.), BASTIAENSEN (A. A. R.) et CANALI (L.), Milan, 2^e éd. 1981, XXVII-XLII, 51-25, 281-338 [texte, trad. italienne et commentaire].

Traductions françaises

La Pénitence, dans GRYSO (R.) = SC 179, 1971. – *Vie d'Ambroise*, dans MAZIÈRES (J.-P.) = PF 56, 1994, p. 55-103.

Traductions allemandes

SCHULTE (F. X.), BKV¹, 2 vol., 1871 [*De virginibus, De viduis, De virginitate, De mysteriis, De paenitentia, De excessu fratris, De officiis ministrorum, De obitu Valentiani, De obitu Theodosii, De fuga saeculi*]. – KÖHLER (Th.) = PdK 20, 1892 [extraits]. – NIEDERHUBER (J. E.) = BKV² 17, 21, 32, 1914-1917 [*Exameron, Expositiones evangelii secundum Lucam, De officiis ministrorum, De mysteriis, De virginibus, De obitu Theodosiani*]. – HUHN (J.), Fulda, 1949 [*De bono mortis*, texte, trad. et commentaire]. – OPELT (L.), Düsseldorf, 1967, p. 37-69 [*Vita ambrosii*].

Instruments de travail

FALLER (O.) et KRESTAN (L.), *Vorarbeiten zu einem Lexicon Ambrosianum. Wortindex zu den Schriften des hl. Ambrosius*, Vienne, 1979.

Articles de dictionnaires

WILBRAND (W.), dans RAC 1, 1950, p. 365-373. – DASSMANN (E.), dans TRE 2, 1978, p. 362-386. – SWIFT (L. J.), dans EEC, p. 30-32. – MARA (M. G.), dans DECA I, p. 84-88.

Présentations d'ensemble

DUDDEN (F. H.), *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vol., Oxford, 1935. – PAREDI (A.), *S. Ambrogio e la sua età*, Milan, 2^e éd. 1960. – SAVON (H.), *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris, 1997.

Collectifs

MONACINO (V.), *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Centenario di S. Ambrogio 374-1974*, Milan, 1973. – DUVAL (Y.-M.) (éd.), *Ambroise de Milan*, Paris, 1974. – PAREDI (A.), *Politica di S. Ambrogio*, Milan, 1974. – *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana nel XVI centenario dell'episcopato di sant'Ambrogio IV (1973-1974)* = ArAmb 27, 1974. – LAZZATI (G.) (éd.), *Ambrosius episcopus* = SPMed 6-7, 1976.

Études particulières

Ambrosius. – ArAmb. – DASSMANN (E.), *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* = MBTh 29, 1965. – JOHANNY (R.), *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Ambroise de Milan* = ThH 9, 1968. – COURCELLE (P.), *Recherches sur saint Ambroise. « Vies » anciennes, culture, iconographie*, Paris, 1973. – TOSCANI (G.), *Teologia della chiesa in sant'Ambrogio* = SPMed 3, 1974. – RING (Th. G.), *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius* = Cass. 29, 1975. – LAMIRANDE (E.), *Paulin de Milan et la « Vita Ambrosii »*. Aspects de la religion sous le Bas-Empire, Paris, 1983. – FAUST (U.), *Christo servire Libertas est. Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand* = SPS 3, 1983. – NAWROCKA (A.), « L'état des études concernant

l'influence de l'éthique de Cicéron sur l'éthique de saint Ambroise », dans *Helikon* 28, 1988, p. 315-324. – GATTANEO (E.), *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio* = *ArAmb* 25, 1974. – MAZZARINO (S.), *Storia sociale del vescovo Ambrogio* = *PRSA* 4, 1989. – BERSCHIN (W.), « La Vita S. Ambrosii e la letteratura biografica tardoantica », dans *Aevum* 67, 1993, p. 181-187.

Politique ecclésiastique

CAMPENHAUSEN (H. von), *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* = *AKG* 12, 1929. – PALANQUE (J.-R.), *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1933. – MORINO (C.), *Church and State in the Teaching of St. Ambrose*, trad. par M. J. COSTELLOE, Washington/DC, 1969 [enitalien, Rome, 1963]. – CANFARO (F.), *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sul l'intolleranza*, Bari, 1970. – GOTTLIEB (G.), *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian* = *Hyp.* 40, 1973. – WYTZES (J.), *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom* = *EPRO* 56, 1977. – GOTTLIEB (G.), « Der mailänder Kirchenstreit von 385/386. Datierung, Verlauf, Deutung », dans *MH* 42, 1985, p. 37-55. – NAUROY (G.), *L'Année 386 à Milan. L'affaire des basiliques et l'échec de l'arianisme en Occident* = *MAM* 14, 1988. – NAUROY (G.), « Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais », dans *RechAug* 33, 1988, p. 3-86.

Philosophie

COURCELLE (P.), *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 2^e éd. 1968, p. 311-382 : « Aspects variés du platonisme ambrosien ». – MADEC (G.), *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974. – COURCELLE (P.), « Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus », dans ANDRESEN (C.), (éd.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I* = *WdF*, 2^e éd. 1975, p. 125-181.

Théologie

MARKSCHIES (C.), *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (Beiträge zur historischen Theologie 90)*, Tübingen, 1995.

1. L'ŒUVRE EXÉGÉTIQUE

Éditions

Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Abraham, De Isaac vel anima, De bono mortis, dans SCHENKL (H.) = *CSEL* 32/1, 1896. – *De Iacob et vita beata, De Ioseph, De patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Iob et David, De apologia prophetarum David, Apologia David altera, De Helia et ieiunio, De Nabuthae, De Tobia*, dans SCHENKL (H.) = *CSEL* 32/2, 1897. – *Expositio evangelii secundum Lucam*, dans SCHENKL (H.) = *CSEL*, 32/4, 1902. – ADRIAEN (M.) = *CChr.SL* 14, 1957 [avec frgg exp Is]. – *Expositio de psalmo CXVIII*, dans PETSCHENIG (M.) = *CSEL* 62, 1913. – *Expositio super psalmos XII*, dans PETSCHENIG (M.) = *CSEL* 64, 1919. – TISSOT (G.) = *SC* 45 + 52, 2^e éd. 1971-1976 [exp Lk, texte, trad. française et commentaire]. – *De apologia prophetarum David*, dans HADOT (P.) et CORDIER (M.) = *SC* 239, 1977 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Sur saint Luc, dans TISSOT (G.) = *SC* 45, 2^e éd. 1971 ; 52, 2^e éd. 1976. – *Apologie de David*, dans HADOT (P.) et CORDIER (M.) = *SC* 239, 1977.

Traduction allemande

HUHN (J.), Fribourg-en-Brisgau, 1950 [*De Nabuthae*].

Exposés généraux

MUNCEY (R. W.), *The New Testament Text of Saint Ambrose* = *TaS NS* 4, 1959. – PÉPIN (J.), *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris, 1964. – HAHN (V.), *Das Wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente* = *TBTh* 33, 1969. – AUF DER MAUR (H.), *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungs-hintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leyde, 1977. – LUCCHESI (E.), *L'usage de Philon dans l'œuvre exégétique de saint Ambroise. Une « Quellenforschung » relative aux commentaires d'Ambroise sur la Genèse* = *ALGHJ* 9, 1977. – SAVON (H.), *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 vol., Paris, 1977. – PIZZOLATO (L. F.), *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio. Ermeneutica, imbrologia, fonti* = *SEAug* 43, 1993.

2. LES ÉCRITS CATÉCHÉTIQUES

Éditions

FALLER (O.) = *CSEL* 73, 1955, p. 1-116. – BOTTE (B.) = *SC* 25, 2^e éd. 1961 = 1980 [texte, trad. française et commentaire]. – BANTERLE (G.), dans *Opera omnia* 17, 1982, p. 25-169 [texte, trad. italienne et commentaire].

Traduction française

Des sacrements, Des mystères et Explication du symbole, dans BOTTE (B.) = *SC* 25 bis, 4^e éd. 1994.

Traductions allemandes

SCHULTE (F. X.) = *BKV*⁴, 1871, p. 199-225 [myst]. – NIEDERHUBER (J. E.), dans *BKV*² 32, 1917, p. 273-303 [myst]. – SCHMITZ (J.) = *FC* 3, 1990 [myst, sacr, texte et trad. allemande].

Exposés généraux

CALCATERRA (C.), *La catechesi pasquale di Ambrogio di Milano. Motivazioni di pastorale liturgica* = *ArAmb* 24, 1973. – RILEY (H. M.), *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* = *SCA* 17, 1974. – SCHMITZ (J.), *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung Über Initiation und Messfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius (+ 397)* = *Theoph.* 25, 1975. – JACOB (Ch.), « Arkandisziplin », *Allegores, Mystagogie. Eine neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand* = *Theoph.* 32, 1990.

3. LES HYMNES

Édition

FONTAINE (J.), Paris, 1992, [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

FONTAINE (J.), Paris, 1992.

Exposés généraux

JULLIEN (M.-H.), « Les sources de la tradition ancienne des quatorze Hymnes attribués à saint Ambroise de Milan », dans *RHT* 19, 1989, p. 57-189. – SPRINGER (C. P. E.), « Ambrose's *Veni redemptor gentium*. The Aesthetics of Antiphony », dans *JAC* 34, 1991, p. 76-87. – FRANZ (A.), *Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zu den Ferialhymnen des Ambrosius*, St. Ottilien, 1993.

IV. DIODORE DE TARSE

THÉOLOGIE ET EXÉGÈSE

Éditions

PG 33, p. 1545-1628. – ABRAMOWSKI (R.), « Der theologische Nachlaß des Diodor von Tarsus », dans *ZNW* 42, 1949, p. 19-69 [texte syrien, grec, latin et trad. allemande]. – DECONINCK (J.), *Essai sur la chaîne de l'Octateuque, avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse*, dans *BEHE* 195, 1912, p. 85-173. – *Commentarii Psalmos 1-50*, dans OLIVIER (J.-M.) = *CChr* 6, 1980. – STAAB (K.), *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *NTA* 15, 1933 = 198', p. 83-112.

Articles de dictionnaires

SCHÄUBLIN (Ch.), dans *TRE* 8, 1981, p. 763-767. – GREER (R.), dans *EEC*, p. 265 et suiv. – SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 694-695.

Études particulières

ABRAMOWSKI (R.), « Untersuchungen zu Diodor von Tarsus », dans *ZNW* 30, 1931, p. 234-262 [texte syrien et trad. allemande de la *Vita Diodori* de l'histoire de l'Église de Barhadbesabba]. – SCHWEIZER (E.), « Diodor von Tarsus als Exeget », dans *ZNW* 40, 1941, p. 33-75. – GREER (R.A.), « The Antiochene Christology of Diodore of Tartus », dans *JThS NS* 16, 1966, p. 327-341. – RONDEAU (M.-J.), « Le « Commentaire des Psaumes » de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110 », dans *RHR* 176, 1969, p. 5-33, p. 153-188 ; 177, 1970, p. 5-33. – DEVRESSE (R.), *Les anciens commentateurs des Psaumes* = *StT* 264, 1970, p. 302-311. – SCHÄUBLIN (Ch.), *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* = *Theoph.* 23, 1974. – SIMONETTI (M.), *Lettera elo allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* = *SEAug* 23, 1985, p. 156-167. – POUCHET (J.-R.), *Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse* = *BLE* 87, 1986, p. 243-272.

V. THÉODORE DE MOPSUESTE

Édition

PG 66, p. 9-1020.

Exposés généraux

DEVRESSE (R.), *Essai sur Théodore de Mopsueste* = *StT* 141, 1948. – GRANT (R. M.),

dans *EEC*, p. 888 et suiv. – MURPHY (F. X.) et SHERWOOD (P.), « Konstantinopel II und III », dans *GÖK* 3, 1990, p. 9-159. – LERA (J. M.), dans *DSP* 15, 1991, p. 385-400. – SIMONETTI (M.), dans *DECA* II, p. 2407-2410.

1. EXÉGÈSE

Éditions

Genèse : TONNEAU (R.-M.), « Théodore de Mopsueste, interprétation (du livre) de la Genèse (*Vat. Syr.* 120, et suiv. I-IV) », dans *Muséon* 66, 1953, p. 45-64 [texte syriaque et trad. française]. – JANSMA (T.), « Théodore de Mopsueste, interprétation du livre de la Genèse. Fragments de la version syriaque (B. M. Add. 17, 189, fol. 17-21) », dans *Muséon* 75, 1962, p. 63-92 [texte syriaque et trad. française]. – *Psaumes*, dans DEVRESSE (R.) = *StT* 93, 1939. – DE CONINCK (L.) et D'HONT (M. J.) = *CChr.SL* 88 A, 1977 [latin]. – VAN ROMPAY (L.) = *CSCO* 435-436, 1982 (*figg Ps 118 + 138-148*, texte syriaque et trad. française). – *Ecclesiaste*, dans STROTHMANN (W.) = *GOF* 1/28, 1988 [*fig. syriaque*]. – STROTHMANN (W.) = *GOF* 1/29, 1988 [chaînes syriaques]. – *Petits prophètes*, dans SPRENGER (H. N.) = *GOF* V/1, 1977. – *Matthieu*, dans REUSS (J.), *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *TU* 61, 1957, p. 96-135. – *Jean*, dans VOSTÉ (M.) = *CSCO* 115-116, 1940 [texte syriaque, trad. latine]. – *Paul*, dans SWETE (H. B.), 2 vol., Cambridge, 1880-1882 [latin-grec]. – STAAB (K.), *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *NTA* 15, 1933 = 1984, p. 113-212. – *Fragments*, dans SACHAU (E.), Leipzig, 1869 [latin-grec-syriaque].

Exposés généraux

KIHN (H.), *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880. – PIROT (L.), *L'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, 350-428 après Jésus-Christ*, Rome, 1913. – SIMONETTI (M.), *Lettera elo allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* = *SEAug* 23, 1985, p. 167-180.

Ancien Testament

SIMONETTI (M.), « Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia », dans *VetChr* 14, 1977, p. 69-102. – ZAHARPOULOS (D. Z.), *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of His Old Testament Exegesis*, New York-Mahwah/NJ, 1989.

Octateuque

DEVRESSE (R.), *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (Fragments tirés des chaînes) = *StT* 201, 1959. – SCHÄUBLIN (Ch.), *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* = *Theoph.* 23, 1974. – BRADE (L.), *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros Bar Konai. Die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche* = *GOF* II/8, 1975.

Jean

FERRARO (G.), « L'« Ora » di Cristo e della Chiesa nel commentario di Teodoro di Mopsuestia al quarto Vangelo », dans *Aug.* 15, 1975, p. 275-397. – FERRARO (G.), « L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di Teodoro di Mopsuestia al Quarto Vangelo », dans *Gr.* 67, 1986, p. 265-296. – FATICA (L.), *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria. Confronto fra metodi esegetici et teologici* = *SEAug* 29, 1988.

Paul

WICKERT (U.), *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie* = BZNW 27, 1962. – GREER (R. A.), *The Captain of Our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews* = BGEB 15, 1973, p. 178-263.

2. THÉOLOGIE

Édition

Disputatio cum Macedonianis, NAU (F.), dans PO 9, 1913, p. 635-667 [texte syriaque et trad. française].

Exposés généraux

SULLIVAN (F. A.), *The Christology of Theodore of Mopsuestia* = AnGr 82, 1956. – GREER (R.), *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, Londres, 1961. – NORRIS (R. A.), *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963. – KOCH (G.), *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia* = MThS.S 31, 1965. – MCW. DEWART (J.), *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia* = SCA 16, 1971. – GRILLMEIER (A.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 2^e éd. 1979, p. 614-634 ; trad. française, Paris, 1973. – VAGGIONE (R. P.), « Some Neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia's *Contra Eunomium* », dans JThS NS 31, 1980, p. 403-470. – GRILLMEIER (A.) (avec la collaboration de Th. HAINTHALER), *Jesus der Christus im Glauben Kirche, II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 1989, p. 431-484 ; trad. française, Paris, 1973. – EL KHOURY (N.), « Der Mensch als Gleichnis Gottes. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia », dans OrChr 74, 1990, p. 62-71.

3. CATÉCHÈSE

Éditions

MIGANA (A.) = WoodSt 5-6, 1932-1933 [commentaire sur le Credo de Nicée, sur le Notre Père, sur les sacrements du Baptême et de l'Eucharistie - texte syriaque et trad. anglaise]. – LIETZMANN (H.), *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia* = SPAWPH, 1933/23, p. 915-936 [texte siriaque, trad. allemande et commentaire]. – TONNEAU (R.) et DEVREESE (R.) = StT 145, 1949.

Traduction française

DEBIÉ (M.), COURURIER (G.) et MATURE (C.), *Homélies catéchétiques*, PF 62-63, 1996.

Exposés généraux

REINE (F. J.), *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* = SCA 2, 1942. – LOURMEL (A. de), « Théodore de Mopsueste catéchète », dans EtFr 18, 1968, p. 65-80. – JANERAS (V.-S.), « En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste ? », dans *Mémorial Mgr. G. Khouri-Sarkis*, Louvain, 1969, p. 121-133. – RILEY (H. M.), *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* = SCA 17, 1974. – CAÑIZARES LLOVERA (A.), *El catecumenado según*

Teodoro de Mopsuestia = EPOM 52, 1976, p. 147-193. – LERA (J. M.), « ... y se hizo hombre ». *La economía trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Bilbao, 1977.

VI. JEAN CHRYSOSTOME

Bibliographie

UTHEMANN (K. H.), dans BBKL 3, 1992, p. 305-326.

Éditions

Opera omnia : SAVILE (H.), 8 vol., Eton, 1612-1613. – PG 47-64. – *Ad Theodorum lapsus*, dans DUMORTIER (J.) = SC 117, 1966 [texte, trad. française et commentaire]. – *Ad viduam iuniorum*, dans GRILLET (B.) et ETTLINZER (G. H.) = SC 138, 1968 [texte, trad. française et commentaire]. – *Commentarius in Iob*, dans SORLIN (H.) et NEYRAND (L.) = SC 346 + 348, 1988 [texte, trad. française et commentaire]. – *Contra Anomoeos*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 396, 1994 [VII-XII. - texte, trad. française et commentaire]. – *De Babylonia*, dans SCHATKIN (M. A.), BLANC (C.), GRILLET (B.) et GUINOT (J.-N.) = SC 362, 1990 [texte, trad. française et commentaire]. – *De inani gloria*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 188, 1972 [texte, trad. française et commentaire]. – *De incomprehensibili dei natura*, dans DANIELOU (J.), MALINGREY (A.-M.) et FLACELIÈRE (R.) = SC 28, 2^e éd. 1970 [texte, trad. française et commentaire]. – *De laudibus Pauli*, dans PIÉDAGNEL (A.) = SC 300, 1982 [texte, trad. française et commentaire]. – *De providentia*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 79, 1961 [texte, trad. française et commentaire]. – *De virginitate*, dans MUSURILLO (H.) et GRILLET (B.) = SC 125, 1966 [texte, trad. française et commentaire]. – *Epistulae ad Olympiadem/Vita Olympiadis*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 13, 2^e éd. 1968 [texte, trad. française et commentaire]. – *In illud: Vidi dominum*, dans DUMORTIER (J.) = SC 277, 1981 [texte, trad. française et commentaire]. – *In Isaiam*, dans DUMORTIER (J.) et LIEFOOGHE (A.) = SC 304, 1983 [texte, trad. française et commentaire]. – *Opus imperfectum in Matthaeum*, dans VAN BANNING (J.) = CChr.SL 87 B, 1988. – *Quod nemo laeditur*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 103, 1964 [texte, trad. française et commentaire]. – *Palladius, Dialogus de vita chrysostomi*, dans MALINGREY (A.-M.) et LECLERCQ (Ph.) = SC 341-342, 1988 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

À *Théodore*, dans DUMORTIER (A.) = SC 117, 1968. – À *une jeune veuve. Sur le mariage unique*, dans GRILLET (B.) et ETTLINGER (G. H.) = SC 138, 1968. – *Commentaire sur Isaïe*, dans DUMORTIER (J.) = SC 304, 1983. – *Commentaire sur Job*, dans SORLIER (H.) = SC 346-348, 1988. – *Homélies sur Ozias*, dans DUMORTIER (J.) = SC 277, 1981. – *Lettres d'exil*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 103, 1964. – *Lettres à Olympias*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 13 bis, 1968. – *Panegyriques de saint Paul*, dans PIÉDAGNEL (A.) = SC 300, 1982. – *Sur Babylas*, dans SCHATKIN (A. M.) et BLANC (C.) = SC 362, 1990. – *Sur l'égalité du Père et du Fils*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 396, 1994. – *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, dans DANIELOU (J.), MALINGREY (A.-M.) et FLACELIÈRE (R.) = SC 28 bis, 1970. – *Sur la providence de Dieu*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 79, 1961. – *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, dans MALINGREY (A.-M.) = SC 188, 1972. – *La virginité*, dans MUSURILLO (H.) et GRILLET (B.) = SC 125, 1966. – *Homélies sur saint Paul*, dans SOLER (P.), PF, 1982.

Traductions allemandes

CRAMER (J.A.) et MOESL (V.), *Predigten und kleine Schriften*, 11 vol., Leipzig, 1772-1776 (avec 25 lettres). – LUTZ (J.), Tübingen, 2^e éd. 1853 (52 homélies). – KNORS (E.), Paderborn, 1862 [iJo]. – FLUCK (J.) *Die ascetischen Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1864. – MITTERRUTZNER (J. C.), SCHMITZ (M.), WIMMER (W.), HARTL (A.), SCHWERSCHLAGER (J.), LIEBERT (N.) et SEPP (B.) = *BKV*¹, 10 vol., 1869-1884 [*De sacerdotio, De virginitate, Epistula ad Theodorum, Homiliae in epistulas Pauli*]. – MAX, Herzog zu Sachsen, 2 vol., Regensburg, 1910-1911 [*In Matthaeum*]. – BAUR (J. C.), NAEGLE (A.), JATSCH (J.) et STODERT (W.) = *BKV*², 8 vol., 1915-1936 [*In Matthaeum, De sacerdotio, In epistulam ad Romanos, Philippenses, Colossenses, Galatas, Ephesios*]. – HALDENHALTER (M.), Linz, 1951 [*Contra Iudaeos, Adversus Iudaeos*]. – SCHÄPFER (L.), Düsseldorf, 1966 [*Vita Chrysostomi*]. – GLAGLA (J.), Paderborn, 1968 [*De inani gloria*].

Instruments de travail

ALDAMA (J. A. de), *Repertorium Pseudo-Chrysostomicum* = *PIRHT*, 10, 1965. – AUBINEAU (M.), *Codices Chrysostomici Graeci*, I : Britanniae et Hiberniae = *PIRHT* 13, 1968. – CARTER (R. E.), *Codices Chrysostomici Graeci*, II : Codices Germaniae = *PIRHT* 14, 1968 ; III : *Codices Americae et Europae occidentalis* = *PIRHT* 15, 1970. – MALINGREY (A.-M.) et GUILLAUMIN (M.-L.), *Indices Chrysostomici*, I : *Ad Olympiadem, Ab exilio exulta, De providentia Dei* = *PIRHT*, 1981. – CARTER (R. E.), *Codices Chrysostomici Graeci*, V : *Codicum Italiae pars prior* = *PIRHT*, 1983. – KRUPP (R. A.), *Saint John Chrysostom : A Scripture Index*, Lanham/MD-New York- Londres, 1984.

Articles de dictionnaires

LEROUX (J.-M.), dans *TRE* 17, 1988, p. 118-127. – WILKEN (R.), dans *EEC*, p. 495-497. – MALINGREY (A.-M.), dans *DECA* II, p. 1295-1300.

Présentations d'ensemble

BAUR (Ch.), *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain-Paris, 1907. – BAUR (Ch.), *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vol., Munich, 1929-1930. – MOULARD (A.), *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Paris, 1941. – ATTWATER (D.), *St John Chrysostom, Pastor and Preacher*, Londres, 1959. – PASQUATO (O.), « San Giovanni Crisostomo », dans *Introduzione ai Padri delle chiese. Secolo IV*, Turin, 1993, p. 390-435.

Collectifs

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo per il XV^o centenario della sua morte 407-1907*, Rome, 1908. – CHRISTOU (P. C.) (éd.), ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. *Studies on St. John Chrysostom* = *ABla* 18, 1973. – KANNENGIESSER (Ch.) (éd.), *Jean Chrysostome et Augustin* = *ThH* 35, 1975.

Études particulières

AUF DER MAUR (I.), *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* = *Par.* 14, 1959. – RENTINCK (P.), *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo* = *AnGr* 178, 1970. – KACZYNSKI (R.), *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* = *FThSt* 94, 1974. – LIEBESCHÜTZ (H. W. G.), « The Fall of John Chrysostom », dans *NMS* 29, 1985, p. 1-31. – SCHATKIN (M. A.), *John Chrysostom as Apologist. With Special Reference to De incomprehensibili, Quod nemo laeditur, Ad eos qui scandalizati sunt, and Adversus oppugnatores vitae monasticae* = *ABla* 50, 1987. – DELMAIRE (R.), « Les "lettres d'exil" de Jean Chrysos-

tome. Études de chronologie et de prosopographie », dans *RechAug* 25, 1991, p. 71-180. – ADKIN (A.), « The Date of St John Chrysostom's Treatises on "Subintroductae" », dans *RBen* 102, 1992, p. 255-266.

Prédication

BONSDORFF (M. von), *Zur Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus. Biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern*, Helsingfors, 1922. – WENK (W.), *Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus* (n° 6, 8, 27, 32 et 33) = *WSt Beiheft* 10, 1988.

État, politique et contexte

FESTUGIÈRE (A.), *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Avec un commentaire archéologique sur l'Antiochikos* (p. 196 et suiv.) par R. MARTIN = *BEFAR* 194, 1959. – VEROSTA (S.), *Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologie*, Graz-Vienne-Cologne, 1960. – PASQUATO (O.), *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo* = *OCA* 201, 1976. – GONZÁLEZ BLANCO (A.), *Economía y sociedad en el bajo imperio según San Juan Crisostomo*, Madrid, 1980. – WILKEN (R. L.), *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983. – ALBERT (G.), *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte und das Jahr 400 n. Chr.* = *SGKA NF* I/2, 1984. – STÖTZEL (A.), *Kirche als « neue Gesellschaft ». Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus* = *MBTh* 51, 1984. – LIEBESCHUETZ (J. H. W. G.), *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 1990.

Théologie

STOCKMEIER (P.), *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert* = *TThSt* 18, 1966. – RITTER (A. M.), *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche* = *FKDG* 25, 1972. – DRUET (F.-X.), *Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome*, Namur, 1990. – ZINCONE (S.), « Legge, libertà, grazia in Giovanni Crisostomo », dans *L'etica cristiana nei secoli III e IV* = *SEAug* 53, 1996.

1. DE SACERDOTIO

Édition

MALINGREY (A.-M.) = *SC* 272, 1980 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

MALINGREY (A.-M.) = *SC* 272, 1980.

Traductions allemandes

MITTERRUTZNER (J. C.), dans *BKV*¹ I, 1869, p. 16-148. – NAEGLE (A.) = *BKV*² 27, 1916.

Instrument de travail

MALINGREY (A.-M.), *Indices Chrysostomici II* = *AIOM* A 31/2, 1989.

Exposés généraux

MAAT (W. A.), *A Rhetorical study of St. John Chrysostom's De sacerdotio* = PatSt 71, 1944. – DÖRRIES (H.), « Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert. Die Schrift *De sacerdotio* des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die *Oratio de fuga sua* des Gregor von Nazianz », dans MOELLER (B.) et RUHBACH (G.) (éd.), *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien*, Tübingen, 1973, p. 1-46. – ALVES DE SOUSA (P. G.), *El sacerdocio ministerial en los libros De sacerdotio de San Juan Crisóstomo*, Pampelune, 1975. – HOUSIAU (A.) et MONDET (J.-P.), *Le Sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église*, Louvain, 1990. – STAATS (R.), « Chrysostomus über der Rhetorik des Apostels Paulus. Makarianische Kontexte zu *De sacerdotio* IV, 5-5 », dans VigChr 46, 1992, p. 225-240. – LOCHBRUNNER (M.), *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* = Heredias 5, 1993.

2. LES HOMÉLIES SUR LES STATUES

Édition

PG 49, p. 15-222, 231-240.

Traduction allemande

MITTERRUTZNER (J. C.) = BKV^A II, 1874.

Exposés généraux

BURNS (M. A.), *Saint John Chrysostom's Homelies on the Statues: A Study of their Rhetorical Qualities and Form* = PatSt 22, 1990. – SOFFRAY (M.), *Recherches sur la syntaxe de saint Jean Chrysostome d'après les « Homélies sur les statues »*, Paris, 1939. – HUNTER (D. G.), « Preaching and Propaganda in Fourth Century Antioch: John Chrysostom's *Homelies on the Statues* », dans HUNTER (éd.), *Preaching in the Patristic Age* (Hommage à W. J. Burghardt), New York-Mahwah/NJ, 1989, p. 119-138. – VAN DE PAVERD (F.), *St. John Chrysostom, the Homelies on the Statues. An Introduction* = OCA 239, 1991.

3. LES CATÉCHÈSES BAPTISMALES

Éditions

WENGER (A.) = SC 50, 2^e éd. 1970 [texte, trad. française et commentaire]. – PIÉDAGNEL (A.) et DOUTRELEAU (L.) = SC 366, 1990.

Traductions françaises

WENGER (A.) = SC 50, 3^e éd. 1985. – PIÉDAGNEL (A.) et DOUTRELEAU (L.) = SC 366, 1990.

Traductions allemandes

SCHMITZ (M.), dans BKV^A III, 1879, p. 90-131. – KACZYNSKI (R.) = FC 6/1-2, 1992 [introduction, texte et trad. allemande].

Exposés généraux

WEAVER (J. A.), *Catechetical Themes in the Post-Baptismal Teaching of S. John Chrysostom* = SST 159, 1964. – FINN (Th. M.), *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom* = SCA 15, 1967. – RILEY (H. M.), *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical*

Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan = SCA 17, 1974. – SARTORE (D.), « Il mistero del battesimo nelle catechesi di S. Giovanni Crisostomo », dans Lat. 50, 1985, p. 358-395. – DEVOS (P.), « Saint Jean Chrysostome à Antioche dans les quatre homélies baptismales (dont BHG 1930 w) », dans AnBoll 109, 1991, p. 137-156. – CATTENOZ (J.-P.), *Le Baptême mystère nuptial. Théologie de saint Jean Chrysostome*, Venasque, 1993.

VII. RUFIN DE CONCORDIA (AQUILÉE)

Éditions

Opera omnia: SIMONETTI (M.) = CChr.SL 20, 1961. – *De benedictionibus patriarcharum*, dans SIMONETTI (M.), ROCHAS (H.) et ANTIN (P.) = SC 140, 1968 [texte, trad. française et commentaire]. – *De ieiunio*, dans MARTI (H.) = SVChr 6, 1989 [texte, trad. allemande et commentaire]. – MOMMSEN (Th.), *Historia ecclesiastica*, dans GCS 9/21, 1908, p. 951-1040. – *In Psalmos*, dans MERLO (F.) et GRIBOMONT (J.) = CBLA 14, 1972 [texte et commentaire].

Traduction française

Les bénédictions des patriarches, dans SIMONETTI (M.), ROCHAS (H.) et ANTIN (P.) = SC 140, 1968.

Traduction allemande

BRÜLL (H.) = BKV^A, 1876 [*Commentarium in Symbolum*].

Articles de dictionnaires

THELAMON (F.), dans DSp 13, 1988, p. 1107-1117. – GRIBOMONT (J.), dans DECA II, p. 2197-2198.

Présentations d'ensemble

MURPHY (F. X.), *Rufinus of Aquileia (346-411). His Life and Works* = SMH NS 6, 1945. – FEDALTO (G.), *Rufino di Concordia (345c.- 410/411) tra Oriente e Occidente*, Rome, 1990.

Collectifs

Rufino di Concordia e il suo tempo, 2 vol. = AnAl 31, 1987. – *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia* = AnAl 39, 1992.

Études particulières

WAGNER (M. M.), *Rufinus the Translator. A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen* = PatSt 73, 1945. – HAMMOND-BAMMEL (C. P.), « The Last Ten Years of Rufinus' Life and Date of his Move South from Aquileia », dans JThS NS 28, 1977, p. 372-429. – THELAMON (F.), *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981. – HAMMOND-BAMMEL (C. P.), *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung* = AGLB 10, 1985. – CHRISTENSEN (T.), *Rufinus of Aquileia and the Historia ecclesiastica, Lib. VIII-IX, of Eusebius*, Copenhagen, 1989. – PACE (N.), *Ricerche sulla traduzione di Rufino del « De principiis » di Origene*, Florence, 1990. – JUNOD (É.), « L'auteur de l'Apologie pour Origène traduite par Rufin. Les témoignages contradictoires de Rufin et de Jérôme à propos de Pamphile et d'Eusèbe », dans DUPLEIX (A.)

(éd.), *Recherches et tradition* (Hommage à H. Crouzel) = *ThH* 88, 1992, p. 165-179. – MOLÉ VENTURA (C.), *Principi fanciulli. Legittimismo costituzionale e storiografia cristiana nella tarda antichità*, Catane, 1992.

VIII. JÉRÔME

Bibliographies

ANTIN (P.), dans *CChr.SL* 72, 1959, IX-LII. – TILLY (M.), dans *BBKL* 2, 1990, p. 818-821.

Éditions

Opera omnia : PL 22-30. – PLS 2, p. 18-328. – *Adversus Pelagianos*, dans MORESCHINI (G.) = *CChr.SL* 80, 1990. – *Chronique*, dans HELM (R.) = *GCS* 24, 1913. – *Contra Rufinum*, dans Lardet (P.) = *CChr.SL* 79, 1982. – LARDET (P.) = *SC* 303, 1983 [texte, trad. française et commentaire]. – *Homiliae*, dans MORIN (G.) = *CChr.SL* 78, 1958. – *In Daniele*, dans GLORIE (F.) = *CChr.SL* 75 A, 1964. – *In Ezechielem*, dans GLORIE (F.) = *CChr.SL* 75, 1964. – *In Hieremiam*, dans REITER (S.) = *CSEL* 59, 1913. – REITER (S.) = *CChr.SL* 74, 1960. – *In Ionam*, dans DUVAL (Y.-M.) = *SC* 323, 1985 [texte, trad. française et commentaire]. – *In Isaiam*, dans ADRIAEN (M.) = *CChr.SL* 73-73 A, 1963. – GRYSOON (R.), DEPROOST (P.-A.), COULIE (J.) et CROUSSE (E.) = *VL* 23, 1993 [I-IV]. – *In Matthaeum*, dans HURST (D.) et ADRIAEN (M.) = *CChr.SL* 77, 1969. – BONNARD (É.) = *SC* 242 + 259, 1977-1979 [texte, trad. française et commentaire]. – *In Prophetas minores*, dans ADRIAEN (M.) = *CChr.SL* 76-76 A, 1969-1970. – *Psautier*, dans SAINTE-MARIE (H. de) = *CBLA* 11, 1954. – *Questiones in Genesim, Hebraica nomina, In Psalmos, In Ecclesiasten*, dans LAGARDE (P. de), MORIN (G.) et ADRIAEN (M.) = *CChr.SL* 72, 1979. – MOHRMANN (Ch.), BASTIAENSEN (A. A. R.), SMIT (J. W.), CANALI (L.) et MORESCHINI (C.), *Vita Hilarionis/Epitaphium sanctae Paulae*, dans *Vite dei Santi* IV, Vérone, 1975, p. 9-237, 291-369 [texte, trad. italienne et commentaire]. – *Vita Pauli eremitae*, dans DEGÖRSKI (R.), Rome, 1987.

Traductions françaises

Apologie contre Rufin, dans CARDET (P.) = *SC* 303, 1983. – *Commentaires sur Jonas*, dans DUVAL (Y.-M.) = *SC* 323, 1985. – *Commentaire sur Matthieu*, dans BONNARD (É.) = *SC* 242, 1978 ; 259, 1979. – GRYSOON (R.), DEPROOST (P. A.), COULIE (J.), *Commentaire sur le prophète Isaïe*, Fribourg, 1993-1994.

Traductions allemandes

LEIPALT (P.) = *BKV*¹, 2 vol., 1872-1874 [choix de lettres, écrits hagiographiques et polémiques]. – SCHADE (L.) = *BKV*², 3 vol., 1914-1937 [biographies monastiques, nécrologies, homélies, écrits dogmatiques et lettres].

Instruments de travail

LAMBERT (B.), *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta. La tradition manuscrite des œuvres de saint Jérôme*, 7 vol. = *IP* 4, 1969-1972. – CETEDOC, GOUDER (E.) et TOMBEUR (P.), *Instrumenta Lexicologica Latina zu CChr.SL 79, series A (Formae), series B (Lemmata)*, Turnhout, 1982-1986 [microfiches]. – CETEDOC, *Thesaurus Sancti Hieronymi, series A - Formae*, Turnhout, 1990 ; *Concordiantae*, Turnhout o.J. [microfiches].

Articles de dictionnaires

NAUTIN (P.), dans *TRE* 15, 1986, p. 304-315. – HAGENDAHL (H.) et WASZINK (H.), dans *RAC* 15, 1991, p. 117-139. – GRIBOMONT (J.), dans *DECA* II, p. 1320-1324.

Études générales

GRÜTZMACHER (G.), *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, 3 vol. = *SGTK* VI/3, X/1-2, 1901-1908 = Aalen, 1969. – CAVALLERA (F.), *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, 2 vol. = *SSL* 1-2, 1922. – ANTIN (P.), *Essai sur saint Jérôme*, Paris, 1951. – MURPHY (F. X.), *A Monument to Saint Jerome. Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence*, New York, 1952. – ANTIN (P.), *Recueil sur saint Jérôme* = *CollLat* 95, 1968. – TESTARD (M.), *Saint Jérôme, l'apôtre savant et pauvre du patriarcat romain*, Paris, 1969. – KELLY (J. N. D.), *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Londres, 1975.

Collectifs

DUVAL (Y.-M.) (éd.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et son installation à Bethlém*, Paris, 1988.

Bible

STEINMANN (J.), *Saint Jérôme*, Paris, 1958. – HAGEMANN (W.), *Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus* = *TThSt* 23, 1970. – PERI (V.), *Omélies origénianes sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino* = *StT* 289, 1980. – ESTIN (C.), *Les psautiers de saint Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures* = *CBLA* 15, 1984. – POCK (J. I.), *Sapientia Salomonis. Hieronymus' Exegese des Weisheitsbuches im Licht der Tradition*, Graz, 1992. – JAY (P.), *L'Exégèse de saint Jérôme d'après son « Commentaire sur Isaïe »*, Paris, 1985. – BRAVERMAN (J.), *Jerome's Commentary on Daniel: A Study Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible* = *CBQ* MS 7, 1978. – DUVAL (Y.-M.), *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, 2 vol., Paris, 1973. – MALI (F.), *Das « Opus imperfectum in Matthaeum » und seine Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus* = *IThS* 34, 1991. – SOUTER (A.), *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford, 1927, p. 96-138. – CLARK (E. A.), « The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: the Apokatastasis and Ascetic Ideals », dans *VigChr* 41, 1987, p. 154-171.

Polémique/Rufin/La controverse origéniste

BROCHET (J.), *Saint Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique*, Paris, 1905. – OPELT (I.), *Hieronymus' Streitschriften* = *BKAW* NF II/44, 1973. – CLARK (E. A.), *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton/NJ, 1992. – LARDET (P.), *L'apologie de saint Jérôme contre Rufin. Un commentaire* = *SVigChr* 15, 1993.

Langage/Littérature

GOELTZER (H.), *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme*, Paris, 1884. – COURCELLE (P.), *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 2^e éd. 1948, p. 37-115. – ARNS (E.), *La Technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953. – HAGENDAHL (H.), *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers* = *AUG* 64, 1958. – WIESEN (D. S.), *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*, Ithaca/NJ, 1964.

Autres études

BODIN (Y.), *Saint Jérôme et l'Église* = *ThH* 6, 1966. – PIETRI (Ch.), *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte II (311-440)*, 2 vol. = *BEFAR* 224, 1976. – ROUSSEAU (Ph.), *Ascetics, Authority and Church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978. – KECH (H.), *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göttingen, 1977. – Gerolamo e la biografia letteraria, Gênes, 1989. – VOGUÉ (A. de), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie : Le monachisme latin. De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356-385)*, Paris, 1991. – REBENICH (St.), *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* = *Hist.E* 72, 1992.

1. LES TRADUCTIONS DE LA BIBLE

Éditions

Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem, 17 vol., Rome, 1926-1987. – WEBER (R.), 2 vol., Stuttgart, 1969. – *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Cité du Vatican, 1979.

Instruments de travail

KAULEN (F.), *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters*, Fribourg-en-Brisgau, 2^e éd. 1904. – PLATER (W. E.) et WHITE (H. J.), *A Grammar of the Vulgate, Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem*, 5 vol., Stuttgart, 1977.

Exposés généraux

STUMMER (F.), *Einführung in die lateinische Bibel. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht*, Paderborn, 1928. – VOGELS (H. J.), *Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage* = *NTA* 14/2-3, 1928. – MEERSHOEK (H. F. D.), « Jerome as Biblical Scholar », dans *CHB* 1, 1970, p. 510-541. – *Institut für neutestamentliche Textforschung*/REICHMANN (V.), dans *TRE* 6, 1987. – GRISON (R.), « Jérôme traducteur d'Isaïe. Réflexions sur les textes d'Isaïe XIV, 18-21 dans la Vulgate et dans l'*In Esaiam* », dans *Muséon* 104, 1991, p. 57-72. – WISSEMAN (M.), *Schimpfworte in der Bibelübersetzung des Hieronymus* = *BKA NF* II/86, 1992. – JAY (P.), « Saint Jérôme et « l'un et l'autre Testament » », dans *Ouvrir les Écritures. Mélanges Paul Beauchamp, Lectio divina* 162, Paris, 1995. – JAY (P.), « Jérôme et la Septante origénienne », dans *Origeniana sexta*, Louvain, 1996, p. 203-214.

2. DE VIRIS ILLUSTRIBUS

Éditions

RICHARDSON (E.C.) = *TU* 14/1A, 1896. – HERDING (G.) = *BiTcu*, 1924.

Exposés généraux

SYCHOWSKI (St. von), *Hieronymus als Literaturhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des h. Hieronymus « De viris illustribus »* = *KGS* 2/2, 1894. – BERNOULLI (C. A.), *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau - Leipzig, 1895. – FEDER (A.), *Studien zum*

Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus, Fribourg-en-Brisgau, 1927. – NAUTIN (P.), « La date du *De viris illustribus* de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze », dans *RHE* 56, 1961, p. 33-35. – CERESA-GASTALDO (A.), « La tecnica biografica del *De viris illustribus* di Gerolamo », dans *Ren.* 14, 1979, p. 221-236. – PRICOCO (S.), *Storia letteraria e storia ecclesiastica dal De viris illustribus di Gerolamo a Gennadio* = *SicGym Quaderni* 6, 1979. – OPELT (I.), « Hieronymus' Leistung als Literaturhistoriker in der Schrift *De viris illustribus* », dans *Orph. NS* 1, 1980, p. 52-75. – NAUTIN (P.), « La liste des œuvres de Jérôme dans le *De viris illustribus* », dans *Orph. NS* 5, 1984, p. 319-334.

3. LE CORPUS DES LETTRES

Éditions

HILBERG (I.) = *CSEL* 54-56, 1910-1918. – SCHMID (J.) = *FlorPatr* 22, 1930 [épp. Hier-Aug]. – DIVJAK (J.) = *CSEL* 88, 1981, p. 130-133 [ép. 27]. – DUVAL (Y.-M.), dans *BAug* 46 B, 1987, p. 394-401, 560-568 [ép. 26 - texte, trad. française et commentaire].

Traductions

SCHADE (L.) = *BKV*² II-III, 1936-1937 [2-17, 21-24, 31-33, 37-41, 43-49, 52-55, 57 et suiv., 60-63, 68-71, 75 et suiv., 79, 81 et suiv., 86, 88, 99, 102 et suiv., 105, 107, 112, 114, 115, 118, 122 et suiv., 125 et suiv., 128-130, 133 et suiv., 138 et suiv., 141-143, 145-147, 151-154, classement par thèmes. – ERNESTI (K.), Paderborn, 1902 [107, 128]. – SCHADE (L.) et BAUER (J. B.) = *SKV* 2, 1983 [14, 22, 52, 107, 125]. – WHITE (C.), *The Correspondence (394-419) Between Jerome and Augustine of Hippo*, Lewiston-Queenston-Lampeter, 1990 [introduction et trad. anglaise]. – LABOURT (J.), *Lettres I à VIII*, Paris, 1949-1963.

Exposés généraux

PRONBERGER (N.), *Beiträge zur Chronologie der Briefe des hl. Hieronymus*, Amberg, 1913. – HRITZU (J. N.), *The Style of the Letters of St. Jerome* = *PatSt* 60, 1939. – STEUR (P.), *Het Karakter van Hieronymus van Stridon bestudeerd in zijn brieven*, Nimègue-Utrecht, 1945. – MARCOCCHI (M.), *Motivi umani e cristiani nell'epistolario di S. Gerolamo*, Milan, 1967. – STOICO (G.), *L'epistolario di S. Girolamo. Studio critico-letterario di stilistica latina*, Naples, 1972. – O'DONNELL (R. J.), « When Saintly Fathers Feuded : The Correspondence Between Augustine and Jerome », dans *Thought* 54, 1979, p. 344-364. – BLÁZQUEZ (J. M.), « Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo », dans *Gerión* 9, 1991, p. 263-288. – REBENICH (St.), « Der heilige Hieronymus und die Geschichte – Zur Funktion der *Exempla* in seine Briefen », dans *RQ* 87, 1992, p. 29 bis-46. – HENNINGS (R.), *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um der Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2.11-14* = *SVigChr* 21, 1994.

Lettres isolées.

ADKIN (N.), « *Oras : loqueris ad sponsum ; legis : ille tibi loquitur* (Jerome, *Epist.* 22, 25, 1) », dans *VigChr* 46, 1992, p. 141-150. – FEICHTINGER (B.), « Der Traum des Hieronymus – ein Psychogramm », dans *VigChr* 45, 1991, p. 54-77 [ép. 22, 30]. – ADKIN (N.), « Jerome as Centoist. *Epist.* XII, 38, 7 », dans *RSLR* 28, 1992, p. 461-471. – ADKIN (N.), « *Taceo de meis similibus* (Jerome, *Epist.* LIII, 7) », dans *VetChr* 29, 1992, p. 261-268. – BARTELINK (G. J. M.), *Hieronymus, Liber de optimo genere*

interpretandi (Epistula 57). *Ein Kommentar* = *Mn.S* 61, 1980. — SCOURFIELD (J. H. D.), *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford, 1993 [texte, trad. anglaise et commentaire]. — HENNINGS (R.), « Rabbinisches und Antijüdisches bei Hieronymus *Ep.* 121, 10 », dans VAN OORT (J.) et WICKERT (U.) (éd.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, p. 49-71.

CHAPITRE IV

Littérature monastique et hagiographique au IV^e siècle

La vie des Pères de l'Église du IV^e siècle présentés jusqu'ici a déjà montré quelle fut l'importance du monachisme dans la théologie et dans l'histoire de l'Église : chez Athanase, chez les Cappadociens, chez Épiphane de Constantia (Salamine), chez Diodore de Tarse et chez ses élèves, Rufin de Concordia (Aquilée) et Jérôme. Le monachisme chrétien est né dans la seconde moitié du III^e siècle, en Égypte, sous la forme anachorétique (ἀναχωρεῖν, « monter, notamment de la vallée du Nil, habitée, au désert environnant »). Dans le souci d'une fidélité radicale à l'Évangile, des hommes renoncent à tous leurs biens, et même à la société de leurs contemporains, pour ne plus vivre que pour le Christ (μόναχος, « vivant seulement [pour le Christ] »). Ce phénomène s'est d'abord manifesté là où les conditions topographiques, climatiques et sociologiques le favorisaient, dans les régions désertiques de l'Égypte, puis en Syrie, dont les traditions de sagesse ancestrales avaient survécu à l'hellénisation. Bientôt dans le désert plusieurs individus se regroupèrent en communautés, créant ainsi le monachisme cénobitique (κοινὸς βίος, « vie communautaire »), qui commença lui aussi en Égypte. Enfin, dans la seconde moitié du IV^e siècle, une vie monastique commença à se développer également au cœur de la civilisation et des villes : en s'enfermant dans une maison, on instituait une « clôture » par rapport au monde extérieur (*clausura/claustrum*, « le secteur fermé », le cloître). Au bout de quelque temps, le besoin de normes régissant la vie communautaire se fit sentir : les *Règles* sont la première manifestation de la littérature monastique, à laquelle s'ajouteront plus tard les écrits spirituels à l'usage des moines.

La littérature hagiographique, que nous voyons apparaître au IV^e siècle, à laquelle s'apparentent les récits de pèlerins, est aussi étroitement liée au monachisme. Jusque-là, dans l'Église, seuls les martyrs étaient vénérés comme saints ; leurs témoignages étaient transmis dans les actes et les

« vies des martyrs », ainsi que dans les homélies prononcées à l'occasion de leur fête. Les moines formaient dorénavant un deuxième groupe de chrétiens modèles, « saints vivants » auprès de qui on se rendait en pèlerinage – tout comme on se rendait sur les lieux où avait vécu le Christ en Palestine et sur les tombes des saints (surtout les Apôtres et les martyrs à Rome) – et dont on retraçait et diffusait les vies. Cette littérature devint rapidement une véritable hagiographie, qui mettait par écrit les vies des autres grands saints et Pères de l'Église ; quand elle ne disposait pas de données historiques sûres, elle compensait par des légendes pieuses et des récits de miracles. Les *Itinéraires* (*iter*, « chemin ») servaient de guides à ceux qui se rendaient sur les lieux de pèlerinage ; ceux qui ne pouvaient pas entreprendre un tel voyage disposaient ainsi de récits édifiants sur ces lieux saints.

Ces deux littératures, monastique et hagiographique, nées vers le milieu du IV^e siècle, connurent un grand développement qui ne dura pas seulement le temps des Pères, mais qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui, avec des moments particulièrement florissants au Moyen Âge.

I. LES RÈGLES MONASTIQUES

1. LA RÈGLE DE PACÔME

Le monachisme cénobitique est né en Égypte au début du IV^e siècle. Son fondateur, Pacôme, ainsi que le rapportent ses *Vies*, avait d'abord vécu sept ans en anachorète, avant de fonder, en 320, sur inspiration divine, le premier monastère communautaire à Tabennesi, sur la rive droite de la vallée moyenne du Nil, dans la Thébaine, près de Denderah. La nouvelle forme de vie monastique qu'il proposait connut rapidement un tel succès qu'il fonda encore huit autres monastères d'hommes et deux de femmes, avec quelques centaines de membres, dont il était l'abbé général. Ce qui a fait le succès de son œuvre, c'est son discernement : il a compris que ces communautés devaient reposer sur l'observance d'une règle commune, que chacun devait respecter, y compris les supérieurs. La première règle monastique de l'histoire de l'Église a été élaborée progressivement, à partir d'expériences de la vie communautaire. Son concepteur était un supérieur charismatique, particulièrement attentif aux exigences de la vie communautaire, qui connaissait bien les hommes. Intuitif et bienveillant, il sut déterminer ce qu'il convenait de fixer par une règle. Nous ignorons si la version de la *Règle*, telle que nous la connaissons

aujourd'hui, a été mise par écrit du vivant de Pacôme († 3 mai 347³⁶) et nous ne pouvons pas distinguer les ajouts de ses successeurs.

La *Règle* n'a été conservée intégralement que dans la traduction latine de Jérôme. Les chrétiens de langue latine étant de plus en plus nombreux à entrer dans les monastères pacômiens, il l'a traduite du grec en 404, à la demande de quelques Alexandrins. L'abondance de manuscrits connus et l'existence d'une *recensio longior* (considérée comme la version authentique) et d'une *recensio brevior* témoignent de la popularité dont jouira également la *Règle* de Pacôme dans l'aire linguistique latine. Son influence sur toutes les règles d'Orient et d'Occident, jusqu'à celle de Benoît de Nursie, ne fait aucun doute. Elle comporte quatre parties avec, en tout, 193 brèves prescriptions : 144 *praecepta*, 18 *praecepta atque instituta*, 16 *praecepta atque iudicia* et 15 *praecepta ac leges*. Au cours de ce siècle ont été découverts successivement 43 paragraphes des *praecepta* (88-130) et 18 des *instituta*, y compris l'introduction, de l'original copte. La traduction grecque dont disposait Jérôme est perdue, à l'exception de quelques *excerpta*, qui ont été retraduits en éthiopien.

Ne serait-ce qu'en raison de l'histoire de son élaboration, la *Règle* de Pacôme ne présente pas une organisation méthodique de la vie monastique : il s'agit d'un recueil de prescriptions isolées, qui se répètent souvent, mais basées sur quelques constantes fondamentales, connues surtout à partir de la *Règle* de Benoît de Nursie, celle qui aura la plus grande influence, mais qui trouve là son origine. Il faut garder présent à l'esprit l'objectif qui était celui de Pacôme lorsqu'il fonda le monachisme cénobitique et que vise sa règle : d'une part, éviter les dangers de la vie anachorétique, qu'il connaissait par expérience, d'autre part, permettre au grand nombre de chrétiens, qui n'étaient pas faits pour la vie érémitique mais qui voulaient néanmoins mener une vie ascétique, de pouvoir le faire dans la communauté monastique.

Le fondement spirituel de la *Règle* de Pacôme et le critère de toutes ses dispositions est l'Écriture sainte : ses deux principales caractéristiques sont la cohérence de toutes les prescriptions destinées à promouvoir la *κοινὸς βίος*, et la mesure qu'elle garde à tous égards. Il n'y a exagération ni du jeûne, ni du travail, ni de la prière, ni de l'isolement par rapport au monde extérieur. La règle ne connaît pas de vœux. La vertu suprême est l'obéissance, non pas à titre de performance héroïque personnelle, mais comme fondement et garantie de la vie commune, à laquelle le supérieur lui-même n'échappe pas, puisqu'il se doit d'observer la règle, tout autant que les autres. Tout était commun : les deux repas et les temps de prière, le matin et le soir, la sainte messe le dimanche, le rythme du travail et du repos,

36. D'après LORENZ, ZNW 80 (1989). Traditionnellement, le 9 mai 346.

l'habillement et les biens. On ne pouvait quitter le monastère qu'accompagné d'un autre moine. Chaque moine avait sa cellule individuelle, parmi la vingtaine de cellules, environ, regroupées dans une même maison, sous l'autorité d'un supérieur, ce qui garantissait à chacune une sphère privée et la possibilité de s'isoler pour réfléchir, pour prier et pour méditer. Il y avait aussi des bâtiments communautaires et utilitaires (cuisine, réfectoire, infirmerie), disposés au centre. Au début on se rendait ensemble dans l'église du village, mais plus tard, quand les moines devinrent trop nombreux, l'on invita la communauté villageoise et son pasteur à participer à l'Eucharistie dans l'église bâtie alors dans le monastère. L'ensemble était entouré d'un mur pourvu d'une seule porte, surveillée par un portier, auprès de qui demeuraient d'abord les nouveaux entrants, et qui, en qualité de « maître des novices », les initiait à la vie monastique. De nombreuses prescriptions concernent le travail, tenu en haute estime non seulement en raison des besoins économiques des grandes communautés monastiques, mais aussi comme élément constitutif de l'épanouissement personnel et spirituel. L'esprit y trouvait aussi son compte : tous les moines devaient apprendre à lire. La sagesse et l'équilibre qui imprègnent toute la Règle pourraient bien être le « secret » de son succès durable.

2. LES RÈGLES DE BASILE LE GRAND

Les Règles monastiques de Basile le Grand, qui, à son retour d'Athènes (356 ?), a entrepris un grand voyage de formation dans les centres monastiques de Syrie, de Mésopotamie, de Palestine et d'Égypte, s'inspirent aussi de la Règle de Pacôme. Pourtant la biographie de leur auteur et la situation de l'Église qui s'est profondément modifiée depuis Pacôme en font une « nouveauté ». En un temps où l'Église sortait tout juste de la persécution et avait réussi à se faire tolérer, la Règle de Pacôme entendait surtout éviter les dangers de la vie anachorétique, et, grâce à Athanase, le monachisme pacômien avait très rapidement trouvé sa place au sein de l'Église. Quand Basile choisit la vie monastique, la christianisation de l'empire avait beaucoup progressé, mais les controverses autour de la réception du concile de Nicée (325) avaient divisé l'Église, et le monachisme asiatique n'avait pas été intégré ; au contraire, considérant ses propres exigences radicales comme indispensables au salut pour tous les chrétiens, celui-ci tendait plutôt à devenir une hérésie ecclésiologique. Ce radicalisme s'enracinait dans une situation qui se reflète également dans la décision de Basile (et de Grégoire, d'Augustin et d'autres) de choisir l'ascèse en même temps que le baptême parce que, alors qu'eux-mêmes étaient hautement cultivés en matière de sciences profanes, ils se sentaient

attirés par la « voie royale » originelle des premiers chrétiens, qui conduit à la perfection, plutôt que par le christianisme « mondain », de leur temps. Ce qui fait la grandeur et l'influence durable de Basile, qui lui a valu le titre de « Père du monachisme oriental », c'est qu'il a su intégrer dans l'Église l'enthousiasme ascétique excessif et susceptible de briser l'unité de l'Église, qu'il a jeté les bases théologiques et spirituelles de sa fonction au sein de l'Église et qu'il l'a canalisé dans les règles monastiques.

Le *Corpus asceticum* de Basile compte dix-huit œuvres qui lui sont attribuées en raison de sa grande autorité, mais dont sept seulement sont reconnues authentiques : (1) *Sermo de iudicio Dei*, (2) *Sermo de fide*, (3) *Regulae morales*, (4) préface au « grand *Asceticum* », (5) *Regulae brevius tractatae*, (6) *Regulae fusius tractatae*, (7) préface à l'*Hypotoposis*. Il faut y ajouter les Lettres 2 et 22 de Basile, documents importants pour sa théologie ascétique.

(1-2) Les deux *Sermones* sont des préfaces aux *Regulae morales*, sous une forme revue ultérieurement par Basile lui-même.

(3) Les *Regulae morales*, qui datent des années 359/360, rédigées donc pendant son séjour à Annisi, avec Grégoire de Nazianze, et que Basile lui-même appelle simplement « *regulae* » (ῥοι), se réduisaient d'abord à quatre-vingts références à l'Écriture sainte, sous la forme d'une sorte de registre, destinées à guider le lecteur dans sa lecture de la Bible. La nouvelle édition, revue et complétée, facilitait la tâche en citant explicitement les textes bibliques en question.

(4-6) Les deux Règles, avec leur préface, sont appelées l'*Asceticum*. La première rédaction date des années 360-370 ; perdue dans sa version originelle, et conservée seulement dans sa traduction latine par Rufin (après 397) et par des versions syriaques, Jean Gribomont l'appelle le « petit *Asceticum* ». Il répond à 203 questions. La version définitive (« grand *Asceticum* ») date de l'épiscopat de Basile et comporte deux parties : la règle plus longue, qui compte 55 questions et réponses, et la règle plus courte, avec 313 questions et réponses. « Plus longue » et « plus courte » ne se réfèrent pas au nombre de questions auxquelles il est répondu, mais à la façon plus ou moins détaillée dont il y est répondu (*Regulae fusius/brevius tractatae*).

(7) Sous le titre modeste d'ὑποτύπωσις (esquisse/ébauche) ἀσκήσεως, Basile réunit, sous une forme littéraire plus élaborée, les *Moralia* et les règles, qu'il envoie, avec une préface, à ses élèves du Pont, auxquels il ne peut pas rendre personnellement visite.

Comme c'était déjà le cas de Pacôme, et comme c'est aussi le cas d'autres règles monastiques de l'Antiquité, les Règles de Basile ne constituent pas un système, mais – comme le montre aussi la forme des questions (posées concrètement) et des réponses, héritée des *Apophthegmata Patrum* égypt-

tiens – un recueil de prescriptions isolées, issues de l'expérience, qui obéissent à des principes fondamentaux. Le premier principe est celui de Pacôme : c'est l'Écriture sainte qui est le critère décisif. Le deuxième principe répond au souci propre de Basile d'intégrer le monachisme dans la grande Église : l'Écriture sainte montre à *tous* pareillement dans l'Église le chemin qui conduit au salut. C'est pourquoi Basile se plaît à parler des moines comme de « ceux qui mettent leur zèle à plaire à Dieu », ce qui est particulièrement vrai des moines, mais qui l'est aussi de tous les chrétiens. C'est pourquoi, aussi, Basile fonde ses règles sur le commandement de l'amour mutuel. L'homme étant créé par Dieu comme être communautaire, le moine lui-même ne peut se réaliser que dans la communauté. C'est sur cette base que Basile explique la vie spirituelle et ascétique dans le détail : pauvreté, sobriété et simplicité qui libèrent pour le Seigneur ; obéissance à la parole de Dieu, qui s'exprime à travers les autorités voulues par Dieu : obéissance non seulement au supérieur du monastère, mais aussi obéissance de la femme à l'homme, de l'esclave à son maître, des enfants aux parents et du citoyen aux autorités profanes ; et tous les autres détails relatifs à la prière, à la nourriture, à l'habillement, au travail, aux contacts avec l'extérieur, à la direction, à la pénitence, et bien d'autres choses encore.

Le monachisme basilien s'est déjà rapidement répandu de son vivant, en Orient et en Occident, ainsi qu'en témoignent la traduction latine des règles et les nombreux manuscrits qui les reproduisent. En Italie, en 1579, le pape Grégoire XIII a réuni les couvents basilien qui y existent encore sous le nom de « ordre basilien de Grottaferrata » (au sud de Rome), où il subsiste toujours.

3. LES ÉCRITS MONASTIQUES D'AUGUSTIN

Augustin fait partie de ces personnalités du IV^e siècle qui, comme Basile le Grand, en choisissant la vie chrétienne, optent en même temps pour la vie monastique communautaire. Immédiatement après sa conversion à Milan, de l'automne 386 à son baptême, la nuit de Pâques 387, il se retire avec sa mère Monique, son frère Navigius, son fils Adéodat, ses cousins Lastidianus et Rusticus, son ami Alypius et les deux jeunes Licentius et Trygetius, dans la propriété de son ami Verecundus, appelée *Casiciacum*, au pied des Alpes, au nord-est de Milan. Il s'agissait plus d'un *otium* cultivé – là encore, comme pour Basile à Annési – que d'une vie monastique au sens pacômien, ainsi qu'en témoignent ses ouvrages rédigés à cette époque : dialogues philosophiques, à la manière de Platon et de Cicéron, sur la possibilité de connaître la vérité, le bonheur, le bien, sur

Dieu et sur l'homme. La vie communautaire, à son retour à Thagaste, dans les années 388-391, est, certes, plus empreinte de monachisme, mais elle n'a pas encore perdu son caractère intellectuel. L'élite intellectuelle d'Afrique s'y retrouvait autour d'Augustin. On choisissait volontiers les évêques parmi ses membres, ce qui amena Augustin, on le sait, non seulement à se plaindre de cette perturbation de la vie monastique, mais à éviter lui-même autant que possible toute ville dont le siège épiscopal était vacant (*sermo* 355, 2). Quand il fut néanmoins choisi pour être prêtre à Hippone, où il s'estimait en sécurité, il exigea de pouvoir réaliser son projet initial qui l'avait conduit là et d'être autorisé à fonder un monastère, qui devint finalement le lieu de la *vita communis* des clercs d'Hippone. Augustin alla jusqu'à faire de la vie monastique, avec renoncement aux biens, une condition de l'ordination (*sermo* 355, 6 ; 356, 14). Il a toujours déploré de devoir renoncer à sa vie monastique pour assumer les responsabilités épuisantes de l'épiscopat, et, même une fois évêque, il se retirait dès que possible dans sa communauté pour s'y recueillir. La structure monastique traverse ainsi toute la vie d'Augustin après sa conversion, et elle donnera naissance à ses deux œuvres monastiques : la *Regula ad servos Dei* et le *De opere monachorum*.

A. Les Règles

Il est plutôt surprenant que la règle d'Eugippius soit la première, cent ans après la mort d'Augustin, à faire état d'une règle monastique rédigée par Augustin. Et ce n'est que cinquante ans plus tard encore qu'un copiste l'identifie comme l'auteur de la règle dite augustinienne. Cette constatation curieuse et le fait que la(les) *Règle(s)* d'Augustin nous est (sont) parvenue(s) sous forme de neuf textes en tout, sont à l'origine des nombreux problèmes de critique textuelle, de transmission, d'authenticité et de datation, que Luc Verheijen a abordés de façon exemplaire dans son édition de 1967 et dans ses deux tomes de commentaires (1980-1988). Ils représentent l'état actuel de la recherche, dont Georges Lawless (1987) nous offre une vue d'ensemble concise. Quatre des neuf morceaux s'adressent à des communautés d'hommes, cinq à des femmes.

(A) Les règles pour les hommes

(1) *Praeceptum* : règle (incipit « *Haec sunt quae ut observetis praecipimus...* », explicit « *... in temptationem non inducatur* »).

(2) *Ordo monasterii* : règle brève (inc. « *Ante omnia, fratres carissimi...* », expl. « *... de vestra salute* »).

(3) *Praeceptum longius* : règle plus longue = *Ordo monasterii* + *Praeceptum*.

(4) *Regula recepta* : le *Praeceptum*, précédé de la première phrase de l'*Ordo*.

(B) Les règles pour les femmes

(5) *Obiurgatio* : lettre qui blâme la querelle entre les religieuses et leur désobéissance à l'égard de leurs supérieures (inc. « *Sicut parate est severitas...* », expl. « ... *lacrimas Petri pastoris* ») (epistula 211, 1-4) ;

(6) *Regularis informatio* : la version féminine du *Praeceptum* (epistula 211, 5-16) ;

(7) *Epistula longior* : réunion de l'*Obiurgatio* et de la *Regularis informatio*.

(8) *Ordo monasterii feminis datus* : la version féminine de l'*Ordo monasterii*.

(9) *Epistula longissima* : réunion d'un morceau de l'*Obiurgatio*, de l'*Ordo monasterii feminis datus* et d'une série de textes de la *Regularis informatio*.

Restent donc trois textes fondamentaux des *Règles* augustinnes : (1) *Praeceptum* et (6) *Regularis informatio*, (2) *Ordo monasterii* et (8) *Ordo monasterii feminis datus*, à chaque fois deux versions identiques, l'une au masculin, l'autre au féminin, et (5) l'*Obiurgatio*. Les quatre autres textes ne représentent que des compilations des précédents, dont nous ignorons l'auteur. Mais les hypothèses quant à la paternité, le lieu et la date de composition des trois écrits fondamentaux vont, certes, dans une même direction, reconnue par la plupart des chercheurs, mais elles sont loin d'être parfaitement sûres et acceptées de tous. La tendance est la suivante : les trois textes fondamentaux sont de la plume d'Augustin, de 397 environ, rédigés d'abord pour la communauté monastique d'Hippone, puis adaptés en *Règles* pour les femmes. Mais Verheijen lui-même n'est pas d'accord sur tous les points : il voit dans les paragraphes 2-10 de l'*Ordo monasterii* (2) l'œuvre d'Alypius, un ami d'Augustin, évêque de Thagaste. Sur ces questions, on consultera donc de près, pour le détail, l'état de la recherche et les différents arguments développés par Verheijen et par Lawless.

Le *Praeceptum* (= *Regularis informatio*) comporte huit chapitres : (1) sur la communauté des biens, selon le besoin de chacun et sans envie ni présomption ; (2) sur la prière digne, aux heures prescrites, dans l'oratoire installé et réservé exclusivement à cet effet ; (3) sur l'ascèse dans la façon de se nourrir et de se vêtir, là encore selon les possibilités de chacun ; (4) sur le comportement à l'extérieur du monastère, notamment à l'égard de l'autre sexe, et sur la *correctio fraterna* ; (5) sur le comportement dans le monastère : travail, habillement, hygiène corporelle, maladie, administration ; (6) sur les discussions et la discipline dans le monastère ; (7) sur l'obéissance et les supérieurs ; (8) conclusions : prière pour la grâce de Dieu et injonction de lire la *Règle* une fois par semaine. L'idée fondamentale qui imprègne toutes les *Règles* d'Augustin, comme celles de Pacôme et de Basile, est l'imitation de la communauté biblique primitive

(Ac 4, 31-35), c'est pourquoi la communauté elle-même représente la valeur fondamentale déterminante, selon laquelle doit s'ordonner raisonnablement toute la vie, loin des extrêmes, sans prouesses personnelles ni exigences exagérées à l'égard de l'individu, en se mettant à l'école de l'Écriture sainte elle-même.

L'*Ordo monasterii* (= *Ordo monasterii feminis datus*), beaucoup plus court, met encore bien plus clairement l'accent sur l'essentiel, qui conditionne tout le reste, dès les premiers mots : « Que Dieu surtout soit aimé, très chers frères, puis aussi le prochain », ce qui est très proche de la *Règle* de Basile. Suivent onze paragraphes de prescriptions précises pour la vie monastique : (2) les temps de prière ; (3) les temps de travail ; (4) l'absence de biens personnels ; (6) l'obéissance sans opposition intérieure ; (7) nourriture et lecture à table ; (8) abandon du monastère ; (9) règlement de la journée ; (10) *correctio* ; (11) le salut promis dans le Christ à tous ceux qui observent fidèlement cette règle. La vie dans la communauté monastique a surtout pour objectif de triompher de l'égoïsme et d'orienter toute sa vie vers Dieu et le prochain. Les performances ascétiques personnelles ne sont ni encouragées ni souhaitées, comme c'était le cas, par exemple, chez les anachorètes. La vie de la communauté repose essentiellement sur trois piliers : le renoncement à toute possession personnelle de tous les membres de la communauté sans exception, l'obéissance joyeuse, et le travail, grâce auquel chacun subvient aux besoins de la communauté.

B. De opere monachorum

En 400, à Carthage, la question du travail des moines déclenche une controverse : à la demande d'Aurelius, l'évêque de Carthage, Augustin apporte un éclairage théologique et pratique dans son opuscule *De opere monachorum*. Dans ses *Retractationes* II, 47, il raconte lui-même comment il a été amené à rédiger cet opuscule : « J'ai été conduit à rédiger le livre sur le travail manuel des moines par cette crise sérieuse qu'avait amenée la fondation de communautés monastiques à Carthage. En effet, tandis que les uns obéissaient à l'Apôtre (2 Th 3, 6-12) et gagnaient leur subsistance en travaillant de leurs mains, les autres entendaient vivre des aumônes des fidèles et étaient d'avis, non sans s'en vanter, qu'en récusant le travail comme manière de subvenir à leurs besoins ou au moins d'y contribuer, ils étaient plus fidèles au conseil du Seigneur dans l'Évangile : « Regardez les oiseaux du ciel et les lys des champs » (Mt 6, 26 et 28). » Quant à Paul, ils pensent qu'il faut l'interpréter dans un sens spirituel.

Augustin fonde l'idéal de ses propres monastères en s'appuyant sur l'interprétation correcte de ces deux passages de l'Écriture, sujets à contro-

verses, en prenant en compte leur contexte et la doctrine biblique dans son ensemble. Il constate, d'abord, que Paul parle, sans équivoque aucune, du travail manuel. Le Christ lui-même, il est vrai, a donné aux Apôtres la consigne et le droit de demander aux fidèles de subvenir à leurs besoins, mais Paul attachait la plus grande importance à ne pas user de ce droit : il tenait à travailler de ses mains pour assurer sa subsistance, et cela par égard pour les membres de la communauté les plus faibles. Cela ne dispense pas les communautés de leur devoir d'assistance aux monastères, mais cela ne peut pas non plus autoriser le mépris du travail. En effet, le prétexte de la liberté nécessaire pour un travail intellectuel, qui prendrait tout le temps, ne tient pas non plus, car seul le travail obéit à l'ordre de l'Évangile. Le mauvais exemple des moines qui méprisent le travail est contagieux ; ne peuvent être dispensés de travailler que ceux qui ne sont pas en état de le faire. La parole de l'Évangile, mal interprétée par les moines, ne vise pas à une inactivité totale, mais invite à avoir confiance en Dieu qui pourvoit à nos besoins et qui assure la subsistance du fidèle dans l'incapacité de l'assurer lui-même. Mais mettre cette sollicitude de Dieu à l'épreuve en vivant dans la paresse, c'est pervertir totalement le sens de la parole évangélique. Augustin pose ainsi explicitement le fondement et la signification de la maxime devenue si célèbre à travers la Règle de saint Benoît : *ora et labora*.

II. LITTÉRATURE MONASTIQUE

1. ÉVAGRE LE PONTIQUE

Tandis que les règles monastiques reflètent le monachisme cénobitique, la littérature monastique nous permet aussi de nous faire une idée plus précise de la vie anachorétique. Tel est surtout le cas d'Évagre le Pontique. Né vers 345 à Ibora, dans la province du Pont, fils de l'évêque du lieu, il a subi l'influence décisive de plusieurs Pères de l'Église importants à son époque. Basile le Grand l'a ordonné lecteur, Grégoire de Nazianze l'a ordonné diacre après 379. C'est à ce dernier qu'il doit aussi, sans doute, sa solide formation littéraire et théologique, puisqu'il se dit à plusieurs reprises son élève. Après 381 il le suit à Constantinople, où il resta jusqu'en 383, quand Nectaire était patriarche. Ensuite il se retire dans le monastère de Rufin et de Mélanias, sur le mont des Oliviers, près de Jérusalem, mais au bout de quelques mois, il poursuit sa route vers l'Égypte. Il s'établit pour deux ans en Nitrie, en Basse-Égypte, puis rejoint la communauté

semi-anachorétique des Kellia, dans le désert de Nitrie, où il vivra jusqu'à sa mort, en 399. Pendant cette période il subvient à ses besoins en travaillant comme copiste et il entretient des relations étroites avec les autres grands pères monastiques des environs, surtout avec Macaire l'Égyptien – disciple du grand Antoine, il était supérieur d'une communauté monastique dans le désert de Scété, à une quarantaine de kilomètres (aujourd'hui Wadi Natrum) – mais aussi avec Ammonius, l'un des quatre « Longs Frères », impliqué avec Jean Chrysostome dans la première phase de la querelle de l'origénisme.

Bien qu'Évagre soit mort avant cette querelle, elle aura pourtant des conséquences catastrophiques pour la conservation de ses ouvrages nombreux et importants : le deuxième concile de Constantinople (553) le condamna à titre posthume comme origéniste (pour le problème posé par la condamnation posthume d'un auteur considéré comme orthodoxe de son vivant, cf. 3^e partie, chap. III. IV, à propos de Diodore). C'est ainsi que les originaux grecs de ses ouvrages sont presque entièrement perdus, à l'exception de quelques fragments, quand ils n'ont pas été attribués à d'autres Pères, surtout à Nil d'Ancyre († vers 430). L'influence et l'autorité durables d'Évagre n'en furent pas moins considérables, puisqu'il fut le premier à consigner par écrit la spiritualité des anachorètes et que le monachisme égyptien devint, grâce à ses écrits, le modèle pour tout le monde chrétien du IV^e siècle. C'est pourquoi nombre de ses ouvrages nous sont parvenus dans des traductions en langues orientales et aussi en latin. L'*Historia monachorum in Aegypto*, traduite par Rufin, l'*Historia lausiaca* de Palladius, qui vécut dix ans avec lui, les *Apophthegmata Patrum* de Jean Cassien et de Maxime le Confesseur, non seulement parlent tous explicitement de la vie d'Évagre mais nous permettent également de connaître l'essentiel de sa théologie.

L'œuvre d'Évagre relève principalement de deux genres littéraires : des commentaires bibliques, qui suivent la méthode d'explication allégorique d'Origène, et des écrits monastiques, ascétiques, qui – comme ceux des Cappadociens – prennent aussi appui sur la mystique origénienne, sans se contenter de la répéter. La théologie spirituelle d'Évagre se rapporte à l'anachorète, pose la question du sens de cette vie, et cette autre question qui en découle : comment peut-il suivre son chemin vers Dieu en triomphant des difficultés et tentations qui sont liées à cette entreprise ? Évagre part de cette donnée sotériologique fondamentale : au début, toutes les créatures étaient de purs êtres spirituels (νόες), qui n'avaient été créées que pour la connaissance (γνώσις) de Dieu et pour l'union avec Dieu à laquelle conduit cette connaissance. Mais parce que ces êtres spirituels étaient tombés, qu'ils ne bénéficiaient plus de la vision de Dieu, ils étaient devenus des âmes, que Dieu, dans sa miséricorde, avait transplantées dans

différents corps et mondes, comme anges, hommes et démons. Dans cet état, elles n'étaient plus capables de connaissance (γνώσις), mais seulement de contemplation (θεωρία). La délivrance des êtres spirituels tombés consiste donc à remonter de la θεωρία à la γνώσις, le Christ, seul être raisonnable à n'être pas déchu de la γνώσις de Dieu, faisant office de médiateur.

L'objectif de la vie monastique n'est donc rien d'autre que l'accession à la γνώσις, qui présuppose l'ἀπάθεια, la liberté par rapport à toutes les passions terrestres – nous retrouvons un arrière-fond manifestement stoïcien chez Évagre. Le moine doit donc rechercher en premier lieu l'ἡσυχία, le repos extérieur et intérieur, pour entreprendre le combat contre les πάθη et pour en sortir victorieux. Il trouve l'ἡσυχία extérieure en renonçant au mariage, à ses biens terrestres, et en se retirant de la communauté humaine profane. Il accède ainsi à l'ἀμεριμνία, la libération de tous les soucis terrestres. Mais dans la retraite des Kellia, le moine doit aussi accéder au repos intérieur. Pour cela, il lui faut d'abord être capable de supporter la solitude et le silence de sa cellule et ne pas s'en laisser expulser par l'ennui (ἀκηδία). À titre de remède contre l'ennui, Évagre recommande le travail manuel – grâce auquel l'anachorète subvient à ses besoins –, les larmes du repentir et la méditation. Dans cette ἡσυχία, le moine peut accéder à l'ἀπάθεια : après avoir renoncé à tous les objets (πράγματα), il combat, par la πρακτική, la purification de la partie passionnelle de l'âme, les pensées qui le conduiraient dans la tentation. D'après Évagre, ces pensées relèvent de huit vices capitaux : l'ivrognerie, la luxure, l'avarice, la tristesse, la colère, l'indifférence, la vanité et l'orgueil, qui, en passant par Jean Cassien et Grégoire le Grand, deviendront, en Occident, les sept péchés capitaux. Lutter contre le péché revient à cultiver méthodiquement les vertus, qui se sont imposées de plus en plus : la foi, la crainte de Dieu, la tempérance, la persévérance, l'espérance, l'absence de passion, l'amour, la connaissance, la théologie et la béatitude. C'est seulement alors que s'ouvre à celui qui connaît, au gnostique, le sens véritable, spirituel de l'Écriture – et l'on reconnaît ici la cohérence interne entre l'explication allégorique de la Bible d'Évagre et ses écrits spirituels.

Les titres des principales œuvres d'Évagre témoignent de son expérience de la mystique : Λόγος πρακτικός, Λόγος γνωστικός, *Kephalaia gnostica*, *Sententiae ad monachos*, *Rerum monachalium rationes*, *De malignis cogitationibus*, *De octo spiritualibus malitiis*, *De oratione*, *Scholia in Psalmos*. Nous ne pouvons pas aborder ici en détail l'histoire complexe de la façon dont elles ont été transmises et de leur état de conservation. On se reportera à CPG II, p. 2430-2482.

2. SYMÉON DE MÉSOPOTAMIE (MACAIRE)

À peu près à la même époque qu'Évagre, un autre écrivain monastique important s'est signalé dans l'autre centre du monachisme ancien, le Proche-Orient, et plus précisément la Mésopotamie. Ses écrits nous sont parvenus sous le nom de « Macaire » et ont donc été traditionnellement attribués au Père du monachisme égyptien, Macaire, le disciple du grand Antoine et le fondateur des communautés monastiques dans le désert de Scété. Mais dès les XIII^e et XVIII^e siècles on a été frappé par le fait que certains passages de ces œuvres renvoyaient à un mouvement monastique asiatique, qui a fini par verser dans l'hérésie, celui des messaliens ou euchites (« orants », εὐχή, « prière »). À leurs yeux, la seule fonction du moine est la prière : ils récusent donc toute discipline ou intégrantion dans l'Église. C'est pourquoi ils furent d'abord condamnés par un synode de Constantinople (426), puis par le concile d'Éphèse (431), à partir d'extraits de leur manuel, l'*Asceticon*. Après que Louis Villecourt eut montré, en 1920, que ce sont précisément ces extraits qui sont cités dans les œuvres de Macaire, s'est imposée la reconnaissance de l'origine messalienne des écrits de « Macaire », et Hermann Dörries a identifié l'auteur avec Syméon, l'un des leaders du messalianisme.

Les œuvres de Syméon/Macaire ne nous fournissent pas beaucoup d'éléments sur la biographie de leur auteur : nous savons seulement qu'il était un Grec cultivé et qu'il vivait avec sa communauté monastique sur l'Euphrate supérieur. Les textes de Macaire présupposent la décision doctrinale du concile de Constantinople (381) : certaines de ses idées renvoient à Basile le Grand, et le traité *De instituto Christiano* de Grégoire de Nysse s'en est sans doute inspiré. Son activité fut donc contemporaine de celle des grands Cappadociens : après 380 et avant 426, année où fut déjà condamné l'*Asceticon*.

Les écrits de Syméon/Macaire nous sont parvenus dans quatre grands recueils :

- I (= B) contient 64 *Logoi*, le premier constituant ce que l'on appelle la *Grande Lettre* ;
- II (= H) compte 50 *Homélies spirituelles* ;
- III (= C) 43 *Homélies*, dont 28 se distinguent nettement de celles du recueil II et dont 8 se retrouvent également en I ;
- IV (= W) 26 *Logoi*, qui se retrouvent tous en I.

Quant aux genres littéraires, nous avons un traité (la *Grande Lettre*), deux *Lettres*, 20 *Erotapokriseis*, 50 *Homélies* et 30 *Logia*.

En dépit de certaines ressemblances de détail, la théologie et la spiri-

tualité de Syméon/Macaire sont profondément différentes de celles d'Évagre le Pontique, en raison de son orientation messalienne. Il part de la doctrine – conforme à la théologie de la Grande Église – selon laquelle tous les péchés de l'homme trouvent leur fondement dans le péché originel. Mais, à l'inverse de la théologie courante de l'Église, il ne voit pas dans le baptême la purification de cette faute originelle, mais seulement le commencement de la lutte contre le mal, où il faut gagner de plus en plus la grâce de l'Esprit, qui renouvelle en l'homme l'image de Dieu. C'est pourquoi la vertu qui surpasse toutes les autres, dont toutes les autres dépendent, est pour lui la prière, dont l'idéal est la prière permanente. Mais cela signifie que le salut ne nous vient pas essentiellement du sacrifice du Christ et de notre participation à ce sacrifice dans le sacrement du baptême, mais de l'issue de la lutte de la prière et de la grâce de l'Esprit gagnées par cette prière – fruit des efforts de l'homme. La prière féconde présuppose l'ἡσυχία, dont Satan cherche à nous détourner par des pensées mauvaises, contre lesquelles il faut lutter. La forme concrète de cette lutte est la vie monastique cénobitique dans la pauvreté et la continence, d'abord parce qu'elle nous libère des liens terrestres, et permet à l'âme de s'unir à Dieu, mais aussi parce qu'elle traduit notre mépris pour ce qui est éphémère. La vie de prière n'isole pas l'individu de la communauté, mais implique le devoir de la διακονία mutuelle, ce qui fait des ascètes expérimentés les professionnels de la direction spirituelle et pratique.

3. JEAN CASSIEN

L'origine et la biographie de Jean Cassien, telles que nous les font connaître ses propres œuvres, rappellent en partie celles de Rufin et de Jérôme et en partie celles d'Épiphane de Constantia (Salamine). Ce troisième grand écrivain monastique du IV^e siècle montre bien combien l'esprit du monachisme oriental a stimulé et marqué le monachisme occidental. Né vers 360 en Dobroudja (Roumanie) (Gennade, *De viris illustribus* 61 : *natione Scytica*), dans une famille chrétienne aisée, il a bénéficié d'une solide formation classique et maîtrisait aussi bien le grec que le latin. Encore *puer* (*Institutiones* pr 4), donc sans doute vers 378-380, il est entré, avec son ami Germanus, dans un monastère situé près de l'église de la Nativité, à Bethléem. Quelque temps après – Cassien se dit *adhuc adulescentior* (*Conlationes* 14, 9) – ils ont entrepris tous deux un voyage en Égypte, pour connaître le monachisme local, et, après avoir visité la Thébaïde, ils se sont établis dans le désert de Scété – à l'époque, donc, où Évagre le Pontique exerçait une direction spirituelle décisive sur le

monachisme égyptien. Au début de la querelle de l'origénisme, vers 399³⁷, ils se tournèrent vers Constantinople, où Jean Chrysostome ordonna Cassien diacre, malgré ses réticences, et lui confia la surveillance du trésor de la cathédrale. Après l'exil de Jean (405), il fut envoyé à Rome, avec Germanus, porteur d'une lettre au pape Innocent : il y resta plusieurs années et se lia d'amitié avec l'archidiacre et futur pape Léon. À Rome il est aussi ordonné prêtre et perd son ami (qui meurt). Il passa la fin de sa vie dans le sud de la Gaule, à Massilia (l'actuelle Marseille), où il fonda deux monastères, Saint-Victor pour les hommes et Saint-Sauveur pour les femmes. Il est mort après 432.

Pendant sa vie monastique à Marseille, Cassien rédigea trois ouvrages : les *Institutiones*, les *Conlationes* et le *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, qui date d'avant la condamnation du patriarche Nestorius de Constantinople, encore considéré comme évêque – donc avant l'été 431. Cet ouvrage reste le seul essai de réfutation de la christologie nestorienne en Occident. Le livre I s'en prend encore au moine gaulois Leporius (de Marseille ?), que l'on qualifie volontiers de « prénestorien », bien que dès 430 il ait été reconnu orthodoxe, sur la foi de son *Libellus emendationis sive satisfactionis*, rédigé à l'instigation d'Augustin. Si l'orthodoxie de Cassien ne fait aucun doute, sa prise de position contre Augustin dans la controverse sur la grâce et la libre volonté de l'homme (suscitée à Marseille par les ouvrages d'Augustin, *De gratia et libero arbitrio* et *De correptione et gratia* [427], adressés aux moines d'Hadrumète, en Afrique du Nord) lui a valu de figurer sur la liste des auteurs condamnés par l'Église romaine dans le *Decretum Gelasianum* (début du VI^e siècle).

A. Les Institutiones

Cassien a rédigé l'ouvrage intitulé *Institutiones* (*Institutions cénobitiques*) dans les éditions modernes à l'instigation de l'évêque Castor d'Apt, en Provence (419-426). Sans titre dans les manuscrits, il comporte deux parties, transmises aussi séparément, chacune introduite par une préface dédicatoire à l'évêque Castor³⁸. Les livres I-IV traitent de l'habillement des moines (I), de la prière nocturne, conformément à l'usage égyptien (II) et du chant des Psaumes (III), ainsi que des dispositions régissant la

37. F. BORDOLANI (*DECA* I, p. 429) est d'un autre avis : « Les violents conflits religieux consécutifs à la lettre de Théophile, évêque d'Alexandrie, contre les anthropomorphistes (vers 390) les contraignirent à quitter l'Égypte pour toujours. »

38. CHADWICK (*TRE* 7, p. 650), quant à lui, compte trois parties : « a. 3 livres sur l'habillement des moines, sur la prière et sur le chant des Psaumes ; b. un livre de règles monastiques ou *Instituta* ; c. 8 livres sur les péchés les plus graves et sur les méthodes permettant d'en triompher ».

vie monastique (IV). Les livres V-XII traitent des huit péchés capitaux ainsi définis par Évagre le Pontique : l'ivrognerie (V), la luxure (VI), l'avarice (VII), la colère (VIII), la mélancolie (IX), l'indifférence (X), la vanité (XI) et l'orgueil (XII).

B. Les Conlationes

Les 24 *Conlationes* (*Conférences*) dont le nombre renvoie aux 24 vieillards de l'Apocalypse, complètent et couronnent des *Institutiones*, suivent le déroulement du séjour de Cassien en Égypte et adoptent la forme déjà connue à travers les règles de Basile, et, plus tard, les *Apophthegmata Patrum* : Cassien, ou, peut-être, son élève Germanus, posent des questions aux Pères du désert, et ceux-ci y répondent, à la façon dont ils répondaient sans doute aux moines qui venaient exposer aux maîtres leurs problèmes spirituels et pratiques. L'ouvrage comporte trois parties, dont la rédaction s'étend sur plusieurs années consécutives : I-X (425-426), XI-XVII (427) et XVIII-XXIV (428/29), qui ont tantôt circulé séparément, tantôt réunies, mais qui constituent en tout cas un guide cohérent et complet, même s'il ne suit pas un plan systématique, de la vie monastique qui est le chemin de la perfection. Les principaux thèmes sont : l'objectif de la vie monastique (I), la chair et l'Esprit (IV), les huit péchés capitaux (V), le combat spirituel (VII-VIII), la prière (IX-X), la perfection (XI), la chasteté (XII), les charismes et les miracles (XV), la liberté intérieure (XXI) et les tentations de la chair (XXII). La *Conlatio* XIII, *De protectione Dei*, a pris une importance particulière dans l'histoire de la théologie, parce que Cassien s'y fait le porte-parole, contre Augustin, d'une théorie de la grâce, dite « semi-pélagienne » à partir du XVI^e siècle : la grâce de Dieu doit nécessairement collaborer avec la volonté libre de l'homme auquel il accorde son aide en raison de la bonne volonté et de la foi qu'il découvre en lui.

C. La théologie spirituelle

Dans la ligne du cheminement de sa propre vie et comme il en exprime clairement l'intention, Cassien transpose la spiritualité du monachisme oriental, surtout égyptien, tel qu'il l'a connu là-bas, dans la partie occidentale de l'Église, non pas sous forme d'un système de pensée fermé, mais comme fruit de sa propre expérience. Pour Cassien, le véritable objectif du monachisme est la vie des anachorètes, la *scientia spiritualis*, qui, dans une négation pleine et entière de tout le terrestre, ne connaît plus que la prière. La vie cénobitique, comme *scientia activa*, ne représente que la première étape sur ce chemin vers la perfection, dans la lutte contre

les *passiones* et les huit péchés capitaux, jusqu'à ce que le moine en soit arrivé aux vertus et au repos (*tranquillitas*, ἡσυχία, ἀπάθεια). La méditation constante de l'Écriture sainte, qui permet d'en pénétrer toujours plus profondément le sens, ouvre, avec l'aide de l'Esprit saint, le chemin de la prière et conduit finalement à la prière permanente, que Cassien appelle aussi la « prière du feu », à savoir la contemplation de Dieu Lui-même, le « feu de l'amour ».

III. LES VIES ET HISTOIRES DES SAINTS

Pendant les trois premiers siècles de son existence, l'Église ne vénérât que les seuls martyrs. Aussi la littérature hagiographique de cette époque consiste-t-elle en actes et *passiones* des martyrs, ainsi qu'en homélies prononcées à l'occasion de leur commémoration liturgique. Dès les II^e et III^e siècles se préparaient cependant, du point de vue de la théologie, les innovations hagiographiques du IV^e siècle, dans la mesure où l'on étend le concept de martyr à deux autres formes de souffrance ou de christianisme exemplaire : les *confessores*, qui avaient souffert pour le nom de Christ au cours des persécutions, sans aller jusqu'à la mort (cf. Eusèbe, *Historia ecclesiastica* V, 2s), et les ascètes, qui se mortifiaient quotidiennement dans leur volonté de suivre parfaitement le Christ (cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 3s). Aussi les premières vies de saints concernent-elles des ascètes hommes et femmes :

- la *Vita Antonii* d'Athanase (peu après 355/356) ;
- les *Vies* de Paul de Thèbes (378/79), ainsi que celles de Malchus et d'Hilarion, de Jérôme (peu après 386) ;
- la *Vita Macrinae* de Grégoire de Nysse (peu après 381) ;
- l'*Historia monachorum* (394/395) ;
- l'*Historia lausiaca* de Palladius (419/420) ;
- la *Vita Melaniae iunioris* de Gerontius (vers 440) ;
- l'*Historia religiosa* de Théodoret de Cyr (vers 444) ;
- les *Apophthegmata Patrum/Verba seniorum* (V^e/VI^e siècles).

Peu après, avec Martin de Tours, on commence aussi à vénérer de saints évêques et à raconter leurs vies : ce sont également des ascètes, que l'on estime tout autant que les évêques martyrs, même si leur foi n'a pas dû s'affirmer jusque dans la mort :

- la *Vita Gregorii Thaumaturigi* de Grégoire de Nysse (avant 394) ;
- la *Vita Martini* de Sulpice Sévère (397 ou peu avant) ;
- le *Dialogus de vita sancti Ioannis Chrysostomi* de Palladius (408) ;

- la *Vita Ambrosii* de Paulin (422) ;
- la *Vita Augustini* de Possidius (entre 432 et 439).

Le genre littéraire de la *Vita* chrétienne doit évidemment beaucoup au culte païen des héros antiques, mais il s'en démarque pourtant en développant sa propre forme chrétienne et un contenu spécifiquement chrétien. Un élément très en faveur dans toutes ces « vies » est la présence de récits de miracles qui y sont insérés et qui, dans les légendes de saints ultérieures, pourront dégénérer en une véritable soif de miracles, sans aucun fondement historique.

L'Église latine du Moyen Âge réunira les *Vita Antonii*, l'*Historia monachorum in Aegypto*, les *Verba seniorum* (un recueil de sentences qui ressemble aux *Apophthegmata Patrum*, ainsi que l'*Historia lausiaca* de Palladius, avec d'autres textes encore, sous le titre *Vitae Patrum* : elle y voit les témoignages les plus importants du christianisme ancien sur le monachisme, et ce recueil, conjointement avec les règles monastiques, servira de modèle et de référence pour la vie monastique.

LA VITA ANTONII

La première *Vita* de l'histoire de la littérature chrétienne raconte la vie d'un anachorète, Antoine, le père du monachisme égyptien, mort en 355/356, à plus de cent ans. C'est Athanase d'Alexandrie lui-même qui l'a rédigée, peu après la mort d'Antoine, vers 357/358, pendant son troisième exil (356-362) chez les moines égyptiens auprès desquels il avait trouvé refuge et soutien. Athanase cherche moins à retracer la biographie du grand homme qu'à présenter un idéal de vie et un modèle. On peut estimer qu'il y a réussi, car la *Vita Antonii* se répandit très rapidement dans tout le monde chrétien – ainsi qu'en témoigne, notamment, Augustin dans ses *Confessions* (VIII, 6, 15) – et elle devint la référence dont l'influence se fera sentir dans toutes les *Vies* ultérieures. Elle nous est connue à travers 165 manuscrits en langue grecque, la traduction latine d'Évagre d'Antioche (avant 375), ainsi que des traductions coptes, syriaques, assyriennes et géorgiennes. Dans son édition du texte syriaque (1980), René Draguet, en s'appuyant sur les divergences dans les différentes traductions, émet l'hypothèse que la *Vita Antonii* aurait été originellement rédigée en langue copte par un élève d'Athanase, puis traduite en grec par un Copte inconnu grécisé – pas par Athanase. La version syriaque, en revanche, représenterait la traduction de la forme originelle. Timothy Barnes (1986) appuie cette thèse, tandis que Charles Kannengiesser (1985) la récuse sans justifier son refus ; Martin Tetz (1982) et Andrew Louth (1988) la réfutent également en raison des concordances

littéraires et théologiques, qui avaient déjà été mises en lumière, avec d'autres œuvres, authentiques, d'Athanase ; Luise Abramowski (1988) et Rudolf Lorenz (1989) la réfutent pour des motifs relevant de l'histoire de la tradition. Adalbert de Vogüé (*Histoire littéraire du mouvement monastique* I, p. 17, note I [1991], ainsi que G. M. L. Bartelink (SC 400 [1994], p. 32-35) se rallient à leurs conclusions.

La *Vita* commence par une lettre répondant à une demande de moines vivant en dehors de l'Égypte, qui voulaient en savoir un peu plus sur les origines du monachisme, de façon à mieux orienter leur propre vie. Jusqu'ici on y voyait volontiers une simple fiction littéraire, mais Martin Tetz pense qu'elle pourrait être historique. Suit l'histoire de la vie d'Antoine, en 94 chapitres, à commencer par sa noble origine, sa jeunesse, sa vocation, puis les débuts de sa vie monastique, d'abord dans la maison de ses parents, puis à proximité, sous la direction d'un vieillard. Puis il se retira de plus en plus loin dans la solitude, vivant jusqu'à l'âge de 35 ans dans un tombeau, et, pendant vingt ans, dans les ruines d'une forteresse près de Pispir, enfin au pied d'une montagne, d'où il pouvait voir le mont Sinaï, et où il demeurera jusqu'à sa mort. Chaque changement d'endroit s'accompagne de violentes attaques des démons (8, 12s, 51s), chassés des lieux où ils avaient élu domicile. La propagation du christianisme les avait d'abord chassés des villes – Satan s'en plaint à Antoine [XLI] – et voilà que les anachorètes les chassent de leur dernier refuge, le désert. Le combat contre les démons, dont les armes sont les mauvaises pensées [XXIII] ou le vacarme infernal [XXXIX], contre lesquelles l'ascète se défend par la prière, le signe de la croix et l'invocation du nom du Christ, est essentiel dans la vie anachorétique : le moine devient un véritable martyr. Quand le moine a atteint le degré suprême de la perfection, il reçoit le don qui lui permet de discerner les esprits, sous quelque aspect qu'ils se présentent.

Nombre de disciples suivirent Antoine dans le désert pour l'imiter. Pour donner plus de vie à son enseignement, Athanase, suivant en cela les modèles profanes, recourt à un procédé artistique. Il insère trois dialogues : chap. XVI-XLIII, le « grand discours dogmatique », où Antoine commente avec ses disciples tout son programme ascétique ; chap. LXIX-LXXI, un discours contre les ariens, qui auraient prétendu que la doctrine d'Antoine s'accordait avec la leur ; et, immédiatement après, une discussion polémique avec des philosophes. Les deux derniers dialogues abordant des thèmes tout à fait traditionnels et usant d'arguments tout aussi traditionnels, on ne peut pas déterminer avec certitude si c'est sa propre doctrine qu'Athanase a mise dans la bouche d'Antoine ou s'il s'est contenté de donner une forme littéraire aux propos du moine égyptien.

IV. LES ITINÉRAIRES

De tout temps, au cours de leurs voyages, les chrétiens ont visité les lieux que leur foi les incitait à vénérer ; il faut pourtant attendre le IV^e siècle pour voir apparaître de véritables pèlerinages chrétiens et les écrits qui en témoignent. Les raisons en sont multiples : la situation politique qui a changé, en faveur du christianisme, depuis l'empereur Constantin, la christianisation croissante de l'Empire romain et l'inculturation toujours plus grande du christianisme dans le monde antique qui y est liée, les développements de la théologie et de l'histoire de la piété, qui vont jusqu'à parler du « pèlerinage de la vie » comme forme de vie ascétique. Mais ces changements de situation relèvent de l'histoire de l'Église, non de l'histoire de la littérature, et ils ne sont pas indispensables pour comprendre les témoignages littéraires : il n'est donc pas nécessaire d'en traiter en détail. Les ouvrages conservés sont loin de refléter tout ce que pouvaient alors représenter les pèlerinages. Il y avait des lieux de pèlerinage dans tous les pays autour de la Méditerranée : les lieux de la vie du Christ en Palestine, les sites monastiques de Syrie et de Mésopotamie, les tombeaux des martyrs et des saints en Asie Mineure, à Constantinople et en Grèce, les saints du désert et les moines égyptiens, les tombes des Apôtres et des martyrs à Rome, les lieux saints d'Afrique, d'Espagne et de Gaule. La majorité des innombrables pèlerins venant des environs immédiats des lieux de pèlerinage, un guide écrit n'était pas nécessaire et donc personne n'en rédigeait. Les auteurs de tous les *Itinéraires* que nous connaissons étaient des voyageurs venus de loin, qui racontaient leur pèlerinage à ceux qui étaient restés chez eux et qui leur procuraient une description de la route (*Itinerarium*) pour le cas où eux aussi voudraient entreprendre le voyage. Le flux des pèlerins se déversait aussi bien d'Occident en Orient que l'inverse, mais les *Itinéraires* que nous connaissons proviennent exclusivement de pèlerins d'Occident ; ils sont en langue latine et ne concernent que les deux lieux les plus importants, en deux périodes distinctes : pour Jérusalem et la Palestine, du IV^e au VI^e siècle, l'*Itinerarium Burdigalense*, l'*Itinerarium Egeriae*, le *Breviarium de Hierosolyma* et l'*Itinerarium Anonymi Placenti* ; pour Rome des VII^e et VIII^e siècles, les *Notitiae ecclesiarum*, le *De locis sanctis*, l'*Itinerarium Malmesburiense* et l'*Itinerarium Einsidlense*. Ces œuvres sont d'une valeur exceptionnelle, parce qu'elles sont des témoins précieux de l'histoire de la piété et de la liturgie, mais aussi parce que les descriptions des sites archéologiques qu'elles contiennent permettent

d'éclairer certains documents incomplets et même d'en reconstituer d'autres qui sont perdus.

L'ITINERARIUM EGERIAE

Le récit de pèlerinage le plus célèbre et le plus important, alors même qu'il n'a été conservé que partiellement, est dû à la plume d'un des rares auteurs féminins de l'histoire de la littérature patristique. Il nous est parvenu dans un seul manuscrit découvert en 1884 par G. F. Gamurrini, manuscrit anonyme puisque le début (et deux autres feuillets à l'intérieur du texte conservé) de l'*Itinerarium* manque. D'abord publié sous les noms de Silvia, Eucheria ou Aetheria, il est aujourd'hui attribué à Égérie, selon le témoignage le plus sûr, celui d'une lettre du moine Valerius de Bierzo (dans le diocèse espagnol d'Astorga), aux environs de 680. Marius Férotin (1903) a fait remarquer que cette lettre parlait précisément du pèlerinage d'Égérie et de son *Itinerarium* et que l'on pouvait y trouver des renseignements plus précis sur l'auteur ainsi que sur le contenu des parties perdues. Égérie était originaire soit de la Galice d'Espagne du Nord, soit du Sud de la Gaule (Aquitaine/Narbonne) ; elle a mené une vie monastique sans qu'il soit possible de déterminer si elle relevait d'un monastère ou si elle avait choisi la forme de l'ascèse privée, également très répandue. De Pâques 381 à Pâques 384 elle a entrepris un long voyage-pèlerinage qui l'a conduite à Constantinople, en Palestine, en Syrie, en Mésopotamie, en Arabie et en Égypte. Jusqu'aux résultats des travaux de Paul Devos (1967), très généralement acceptés, la date du voyage avait longtemps été sujette à contestations. La partie de son récit qui nous est conservée s'étend du samedi 16 décembre 393 à juin 384.

La lettre de Valerius permet de reconstituer certains éléments du voyage pour la première partie, perdue, de l'*Itinerarium* : il n'est pas possible de déterminer si, pour se rendre à Constantinople, Égérie a choisi la voie de mer ou de terre ; de Constantinople à Jérusalem son chemin l'a conduite du pays de Chalcédoine par la Bithynie, la Galatie et la Cappadoce, par Tarse et Antioche, le long de la côte jusqu'au mont Carmel et à Jérusalem. Elle y arrive pour la fête de Pâques 381 et elle quitte définitivement Jérusalem après la fête de Pâques 384. Mais pendant ce temps, elle entreprend différents voyages à partir de Jérusalem : d'abord en Égypte, pays d'origine du monachisme, d'où elle revient en 382, en tout cas avant le 18 mai 383 ; puis, pendant l'année 383, elle se rend en Samarie, en Galilée et en Judée ; en décembre 383, enfin, elle se rend au Sinaï où commence la partie conservée de son *Itinerarium*.

Les 49 chapitres de l'ouvrage se répartissent en deux grandes parties :

chapitres I-XXIII, le récit chronologique du voyage ; chapitres XXIV-XLIX, une description si minutieuse de la liturgie de Jérusalem et des endroits où elle est célébrée, qu'avec le *Lectionnaire arménien*³⁹, elle représente notre source la plus importante pour l'histoire de la liturgie. Le voyage d'Égérie l'a conduite :

– du Sinaï (samedi 16 à mardi 19 décembre 383) [I, 1 – V, 10] à Pharan (mercredi 20 décembre 383 [V, 11], à Clymas (21 décembre 383 à 1^{er} janvier 384 [VI, 1], en Arabie (2-7 janvier 384 [VII, 1 – IX, 3], retour à Jérusalem (janvier 384) [IX, 4-7], puis au mont Nébo (février 384) [X, 1 – XII, 11], à Karneas (fin février à début mars 384) [XIII, 1 – XVI, 17], en Mésopotamie (Antioche-Édesse-Haran, 25 mars à avril 384) [XVII, 1 – XXI, 25], et retour à Constantinople, en passant par Antioche et la Séleucie (mai-juin 384) [XXII, 1 – XXIII, 10].

La description de la liturgie de Jérusalem comporte :

– la prière quotidienne des heures (vigile et matines, sexte, none) avec célébration du lucernaire à la dixième heure [XXIV, 1-7] ;

– la liturgie dominicale (vigile, matines, sainte messe jusqu'à la 5^e ou 6^e heure – puis manque un feuillet du manuscrit) [XXIV, 8 – XXV, 6] ;

– Épiphanie avec octave et fête des 40 jours [XXV, 7 – XXVI], le cycle de la fête de Pâques, des huit (!) semaines de jeûne à la Pentecôte, y compris une fête au 40^e jour après Pâques (Ascension⁴⁰) [XXVII, 1 – XLIV, 1].

Les chapitres XLV, 1 – XLVII, 5, enfin, décrivent de façon très détaillée la préparation du baptême à Jérusalem. Le récit s'achève sur la dédicace de l'église des Martyrs au Golgotha [XLVIII, 1 – XLIX, 3], après quoi le manuscrit s'arrête.

Outre les historiens, les spécialistes de la liturgie et les archéologues, ce sont surtout les linguistes qui sont intéressés à l'*Itinerarium Egeriae*, parce qu'il n'est pas rédigé dans le latin des lettrés, ciselé selon les règles classiques, mais qu'il constitue un document de la langue populaire, sans que pour autant il s'agisse véritablement de « latin vulgaire ».

39. Le *Codex arménien Jérusalem* 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes par A. RENOUX = PO 36/2 (1971).

40. Égérie ne parle pas de l'Ascension du Christ, mais les premiers témoignages à ce sujet, presque contemporains, qui se trouvent dans les sermons de Jean Chrysostome (386) et Grégoire de Nysse (avant 394), permettent de penser qu'il existe un lien. Le *Lectionnaire arménien* l'atteste pour Jérusalem.

BIBLIOGRAPHIE

LITTÉRATURE MONASTIQUE ET HAGIOGRAPHIE

Traductions allemandes

KOCH (U.), *Quellen zur Geschichte der Askese und der Mönchtums in der Alten Kirche* = SQS NS 6, 1933. – FRANK (K. S.), *Frühes Mönchtum im Abendland*, 2 vol., Zürich-Munich, 1975.

Articles de dictionnaires

GRIBOMONT (J.), MIQUEL (P.) et DUBOIS (L.), dans *Dsp* 10, 1980, p. 1536-1571. – GOEHRING (J. E.), dans *EEC*, p. 612-619. – GRIBOMONT (J.), dans *EECh* I, p. 566 et suiv. – LILIENFELD (E. von), dans *TRE* 23, 1993, p. 150-193.

Introductions et présentations d'ensemble

LOHSE (B.), *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* = RKAM 1, 1969. – COLOMBAS (G. M.), *El monacato primitivo. Hombres, hechos, costumbres, instituciones*, 2 vol. = BAC, 1974-1975. – FRANK (K. S.) (éd.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche* = WdF 309, 1975. – FRANK (K. S.), *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt, 1979. – PRINZ (F.), *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, Munich, 1980. – AUGÉ (M.), *Lineamenti di storia dell'antico Monachesimo*, Rome, 1981. – GARRIGUES (J.-M.) et LEGREZ (J.), *Moines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des Pères IV-VIII siècle* = ThH 87, 1990. – VOGÜÉ (A. de), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. Première partie : *Le monachisme latin. de la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356-385)*, Paris, 1991. – VOGÜÉ (A. de), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. Première partie : *Le monachisme latin. De l'itinéraire d'Égérie à l'éloge funèbre de Népote (384-396)*, Paris, 1993. – VOGÜÉ (A. de), *De saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Rome, 1996. – FREYBURGER (G.) et PERROT (L.), *Du héros païen au saint chrétien*, Paris, 1997. – DESVREZ (V.), *Le Monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bégrolles, 1998.

Origines

HEUSSI (K.), *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936 = Aalen, 1981. – LORENZ (R.), « Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert », dans *ZKG* 77, 1966, p. 1-61. – NAGEL (P.), *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* = TU 95, 1966. – GUILLAUMONT (A.), *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles, 1979.

Orient

FESTUGIÈRE (A.-J.), *Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des alchristlichen Orients*, traduit par F. FEICHTINGER, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 1963 [en français, *Les Moines d'Orient* I, Paris, 1961]. – *Il monachesimo orientale* = OCA 153, 1968.

Occident

GOBRY (I.), *Les Moines en Occident*, 3 vol., Paris, 1985-1987.

Égypte

CHITTY (D. J.), *The Desert a City. An Introduction to the History of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966. – REGNAULT (L.), *La Vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris, 1990. – GOULD (G.), *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, 1993.

Syrie

VOÖBUS (A.), *History and Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 2 vol = CSCO 184, 1958 + 197, 1960. – PEÑA (I.), CASTELLANA (P.) et FERNANDEZ (R.), *Les reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie* = SBFCMi 23, 1980. – PEÑA (I.), CASTELLANA (P.) et FERNANDEZ (R.), *Les cénobites syriens* = SBFCMi 28, 1983. – PEÑA (I.), *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Salamanca, 1985 [en italien, Turin, 1990].

Gaule/Lérins

PRICOCO (S.), *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Rome, 1978. – NOUAILHAT (R.), *Saints et patrons. Les premiers moines de Lérins*, Paris, 1988. – KASPER (C. M.), *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert* = BGAM 40, 1991.

Histoire de la terminologie

FRANK (S.), « ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "engelgleichen Leben" » im frühen Mönchtum = BGAM 26, 1964. – MORARD (F.-E.), « Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au IV^e siècle. Influences bibliques et gnostiques », dans *FZPhTh* 20, 1973, p. 332-411 [également hors collection, Fribourg, 1974]. – JUDGE (E. A.), « The Earliest Use of Monachos for "Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism », dans *JAC* 20, 1977, p. 72-89. – MIQUEL (P.), *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Bégrolles, 1986.

Théologie

MALONE (E. E.), *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr* = SCA 12, 1950. – *Théologie de la vie monastique. Étude sur la Tradition patristique = Theol(P)* 49, 1961. – HOLZE (H.), *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia* = FKDG 48, 1992.

I. LES RÈGLES MONASTIQUES

Éditions

BALTHASAR (H. U. von) (éd.), *Die großen Ordensregeln*, Zürich-Cologne, 2^e éd. 1961. – STYBLO (H.), « Die Regula Macharii », dans *WSt* 76, 1963, p. 124-158. – NEUFVILLE (J.), « Règles des IV Pères et seconde Règle des Pères. Texte critique », dans *RBen* 77, 1967, p. 47-106. – VOGÜÉ (A. de), *Les Règles des saints Pères* = SC 297-298, 1982 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions

TURBESSI (G.), *Regole monastiche antiche*, Rome, 1974. – VOGÜÉ (A. de) = SC 297-298,

1982. – PUZICHIA (M.), *Die Regeln der Väter. Vorbenediktinische lateinische Regeltradition* = MüST 40, 1990.

Instruments de travail

KASCH (E.), *Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln* = RBS.S 1, 1974. – CLÉMENT (J.-M.), *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales*, 2 vol. = JP VII A-B, 1978. – BONNERUE (P.), « Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes », dans *StMon* 35, 1993, p. 69-96.

Exposés généraux

MUNDÓ (A.), *Études sur les anciennes règles monastiques latines*, Oslo, 1964. – VAN MOLLE (M. M.), « Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connues en chrétienté », dans *VS.S* 21, 1968, p. 108-127. – VOGÜÉ (A. de), *Les règles monastiques anciennes (400-700)* = TSMAO 46, 1985. – GRIBOMONT (J.), « Règles monastiques », dans *DECA* II, p. 2161 et suiv. – BONNERUE (P.), « Opus et labor dans les règles monastiques anciennes », dans *StMon* 35, 1993, p. 265-291.

1. LA RÈGLE DE PACÔME

Bibliographie

SCHMIDT (A.), dans *BBKI* 6, 1993, p. 1413-1419.

Éditions

BOON (A.) et LEFORT (L. Th.), Louvain, 1932 [*Regula, Epistulae* I]. – ALBERS (P. B.) = *FlorPatr* 16, 1923. – LEFORT (L. Th.), *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples* = CSCO 159-160, 1956 [texte copte et trad. française]. – QUECKE (H.), *Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library* = TPL 11, 1975. – BACHT (H.) = *STGL* 8, 1983 [texte latin, trad. allemande et commentaire]. – GOEHRING (J. E.), *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism* = PTS 27, 1986 [texte grec, trad. anglaise et commentaire].

Traductions

KÖNIG (E.), dans *ThStKr* 51, 1878, p. 323-337. – VEILLEUX (A.), *Pachomian Koinonia*, 3 vol. = *CistSS* 45-47, 1980-1982 [anglais].

Articles de dictionnaires

BACHT (H.), dans *DSp* 12, 1984, p. 7-16. – GOEHRING (J. E.), dans *EEC*, p. 673 et suiv. – GRIBOMONT (J.), dans *DECA* II, p. 1849-1850.

Études particulières

RESCH (P.), *La Doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle*, Paris, 1931. – LEIPOLDT (J.), « Pachôm », dans *BSAC* 16, 1962, p. 191-229. – VAN MOLLE (M. M.), « Confrontation entre les Règles et la littérature pachômiennne postérieure », dans *VS.S* 21, 1968, p. 394-424. – VEILLEUX (A.), *La liturgie dans le cénobisme pachômien au IV^e siècle* = *StAns* 57, 1968. – RUPPERT (F.), *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams* = *MüSt* 20, 1971. – BACHT (H.), *Das Verhältnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, 2 vol. = *STGL* 5 + 8, 1972-1983. – VOGÜÉ (A. de), « Saint Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes », dans *RHE* 69, 1974, p. 425-453. – ROUSSEAU (Ch.), *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1985. –

GOEHRING (J. E.), « New Frontiers in Pachomian Studies », dans PEARSON (B. A.) et GOEHRING (J. E.) (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphie, 1986, p. 236-257. — LORENZ (R.), « Zur Chronologie des Pachomius », dans *ZNW* 80, 1989, p. 280-283. — KARDONG (T. G.), « The Monastic Practices of Pachomius and the Pachomians », dans *StMon* 32, 1990, p. 59-78. — WEISMAYER (J.), « Pachomius und die Gemeinschaft der "Tabennisioten" », dans Ders. (éd.), *Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu*, Wurtzbourg, 1991, p. 11-32.

2. LES RÈGLES DE BASILE LE GRAND

Éditions

PG 31, p. 619-1428. — ZELZER (K.) = CSEL 86, 1986 [latin].

Traductions allemandes

GRÖNE (V.) = *BKV* II, 1877. — BALTHASAR (von), p. 33-133 [extraits]. — FRANK (K. S.), *St. Otilien*, 1981 [trad. et commentaire].

Exposés généraux

MORISON (E. F.), *St. Basil and his Rule : A Study in Early Monasticism*, Oxford, 1912. — CLARKE (W. K. L.), *St. Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge, 1913. — LAUN (F.), « Die beiden Regeln des Basilus, ihre Echtheit und Entstehung », dans *ZKG* 44, 1925, p. 1-61. — MURPHY (M. G.), *St. Basil and Monasticism* = *PatSt* 25, 1930. — HUMBERTCLAUDE (P.), *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* = *ETH*, 1932. — AMAND (D.), *L'Ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous, 1948. — GRIBOMONT (J.), *Histoire du texte des ascétiques de saint Basile* = *BMus* 32, 1953. — GRIBOMONT (J.), « Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure : de Gangres au messalianisme », dans *StPatr* 2 = *TU* 64, 1957, p. 400-416. — GRIBOMONT (J.), « Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament », dans *StPatr* 2 = *TU* 64, 1957, p. 416-426. — GRIBOMONT (J.), « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile », dans *Iren.* 31, 1958, p. 282-307, 460-475. — GRIBOMONT (J.), « Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine : saint Basile », dans *Aug.* 17, 1977, p. 179-191.

3. LES ÉCRITS MONASTIQUES D'AUGUSTIN

A. Les Règles

Bibliographie

VERHEIJEN (L. M.), « La Règle de saint Augustin. Complément bibliographique », dans *Aug(L)* 36, 1986, p. 297-303.

Édition

VERHEIJEN (L. M.), 2 vol., Paris, 1967.

Traduction française

VERHEIJEN (L.), 2 vol., Paris, 1967.

Traductions allemandes

ZUMKELLER (A.), Wurtzbourg, 1962 [trad. et commentaire]. — HÜMPFNER (W.) et ZUM-

KELLER (A.), dans VON BALTHASAR, p. 135-171. — VAN BAVEL (T. J.), Wurtzbourg, 1990 [trad. et commentaire].

Article de dictionnaire

ZUMKELLER (A.), dans *TRE* 4, 1979, p. 754-748.

Études particulières

SAGE (A.), *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, Paris, 1961. — SAGE (A.), *La Vie religieuse de saint Augustin*, Paris, 1972. — SEILHAC (L. de), *L'utilisation par saint Césaire d'Arles de la Règle de saint Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastique* = *StAns* 62, 1974. — VERHEIJEN (L.), *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles, 1980 ; II : *Chemin vers la vie heureuse*, Louvain, 1988. — ZUMKELLER (A.), *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* = *Cass.* 11, 2^e éd. 1968. — LAWLESS (G.), *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford, 1987. — MARY (A.), *The Rule of Saint Augustine. An Essay in Understanding*, Villanova/PA, 1992.

B. De opere monachorum

Édition

ZYCHA (I.) = CSEL 41, 1900, p. 529-596.

Traduction française

SAINT-MARTIN (J.), *BA* 3, p. 401-515.

Traduction allemande

ARBESMANN (R.), Wurtzbourg, 1972 [trad. et commentaire].

II. LITTÉRATURE MONASTIQUE

1. ÉVAGRE LE PONTIQUE

Éditions

Opera : SARGHISSIAN (B.), Venise, 1907 [arménien]. — *Capitula practica, Rerum monachalium rationes, Capitula, Spiritales sententiae, De malignis cogitationibus, Sententiae*, dans PG 40, p. 1219-1286. — *Tractatus ad Eulogium, De octo spiritibus malis, De oratione, De malignis cogitationibus*, dans PG 79, p. 1093-1234. — *De malignis cogitationibus*, dans FRANKENBERG (W.) = *AAWG.PH NF* 13/2, 1912 [*Cod. Vatic. syr. N. 178* : texte et trad. allemande ; *mal cog.* : texte syriaque et trad. grecque]. — HAUSHERR (I.), *De oratione*, dans OCP 5, 1939, p. 7671 [syriaque et arabe]. — *Epistula (magna) ad Melaniam*, dans VITESTAM (G.), *Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de « La Grande Lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne »*. Publiée et traduite d'après le manuscrit du *British Museum Add. 17192* = *SMHVL* 1963-64/3 [texte syriaque trad. française]. — GUILLAUMONT (C.), *Fragmente*, dans *TU* 133, 1987, p. 209-221 [grec]. — *Gnosticus*, dans GUILLAUMONT (A. et C.) = *SC* 356, 1989 [texte, trad. française et commentaire]. — *Kephalaia gnostica*, dans GUILLAUMONT (A.) = *PO* 28/1, 1958 [texte syriaque, trad. française]. — *Nonnen- und Mönchsspiegel* dans GREBMAN (H.) = *TU* 39/4, 1913, p. 143-165. — *Praktikos*, dans GUILLAUMONT (A. et C.) = *SC* 170-171, 1971 [texte, trad. française et commentaire]. — *Scholia in Ecclesiasten*, dans GÉHIN (P.) =

SC 397, 1993 [texte, trad. française et commentaire]. – *Scholia in Proverbia*, dans GÉHIN (P.) = SC 340, 19 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Kephalaia gnostica, dans GUILLAUMONT (A.), PO 28, I, 1958. – *Traité pratique*, dans GUILLAUMONT (A. et C.) = SC 170-171, 1971. – *Scholies aux Proverbes*, dans GÉHIN (P.) = SC 340, 1987. – *La gnostique*, dans GUILLAUMONT (A. et C.) = SC 356, 1989. – *Scholies à l'Écclésiaste*, dans GÉHIN (P.) = SC 397, 1993.

Traductions allemandes

BUNGE (G.) = *Sophia* 24, 1986 [Epistulae, trad. et commentaire]. – BUNGE (G.), Cologne 1989 [Praktikos]. – BUNGE (G.), Wurtzburg, 1992 [Sur les huit pensées].

Articles de dictionnaires

GUILLAUMONT (A. et C.), dans RAC 6, 1966, p. 1088-1107. – GUILLAUMONT (A.), dans TRE 10, 1982, p. 565-570. – NORRIS (F. W.), dans EEC, p. 329 et suiv. – GRIBOMONT (J.), dans DECA I, p. 932-933.

Œuvres

HAUSHERR (I.), *Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique. Leur valeur - leur relation - leur utilisation* = OrChr 22/2, 1931. – DRISCOLL (J.), « A Key for Reading the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus », dans Aug. 30, 1990, p. 361-392. – DRISCOLL (J.), *The « Ad Monachos » of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary* = StAns 104, 1991. – O'LAUGHLIN (M.), « The Bible, the Demons and the Desert. Evaluating the *Antirrheticus* of Evagrius Ponticus », dans StMon 34, 1992, p. 201-215. – BUNGE (G.), *Das Geistesgebet. Studien zum Traktat De oratione des Evagrius Pontikos*, Cologne, 1987. – GÉHIN (P.), « Un nouvel inédit d'Évagre le Pontique : son commentaire de l'Écclésiaste », dans Byz. 49, 1979, p. 188-198. – *Epistulae*, dans MELCHER (R.), *Der 8. Brief des hl. Basilios, ein Werk des Evagrius Pontikos* = MBTh 1, 1923. – GUILLAUMONT (A. et C.), « Le texte véritable des "Gnostica" d'Évagre le Pontique », dans RHE 142, 1952, p. 156-205. – GUILLAUMONT (A.), *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* = PatSor 5, 1962. – RONDEAU (M.-J.), « Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique », dans OCP 26, 1960, p. 307-348. – ELM (S.), « Evagrius Ponticus' *Sententiae ad Virginem* », dans DOP 45, 1991, p. 97-120.

Études particulières

MARSILI (S.), *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e la contemplazione* = StAns 5, 1936. – GUILLAUMONT (A.), « Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553 », dans StPatr 3 = TU 78, 1961, p. 219-226. – REFOULÉ (F.), « La christologie d'Évagre et l'origénisme », dans OCP 27, 1961, p. 221-266. – LEVASTI (A.), « Il più grande mistico del deserto : Evagrio il Pontico († 339) », dans RAMi 13, 1968, p. 262-264. – DEMPFF (A.), « Evagrius Pontikos als Metaphysiker und Mystiker », dans PhJ 77, 1990, p. 297-319. – GUILLAUMONT (A.), « Un philosophe au désert : Évagre le Pontique », dans RHR 181, 1972, p. 29-56. – BUNGE (G.), *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Cologne, 1983. – BUNGE (G.), *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos* = BSPLi 23, 1988. – BUNGE (G.), « Hénade ou monade ? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne », dans Muséon 102, 1989, p. 69-91. – BUNGE (G.), « *Mysterium unitatis*. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen

Mystik », dans FZPhTh 36, 1989, p. 449-469. – AUGST (R.), *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia - Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus*, Francfort-sur-le-Main - Berne - New York - Paris, 1991. – RUBENSON (S.), « Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste », dans BRENNKE (H. Ch.), GRASMÜCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = BZNW 67, 1993, p. 384-401. – JOEST (C.), « Die Bedeutung von *akedia* und *apatheia* bei Evagrius Pontikos », dans StMon 35, 1993, p. 7-53. – BUNGE (G.), *La Paternité spirituelle dans la pensée d'Évagre le Pontique, Spiritualité orientale* 61, Abbaye de Bellefontaine, 1994.

2. SYMÉON DE MÉSOPOTAMIE (MACAIRE)

Éditions

KMOSKO (M.) = PS 3, 1926 [Liber graduum]. – MARRIOTT (G. L.), *Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius* = HThS 5, 1918 = 1969. – JAEGER (W.), *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954 = 1965 [I I]. – KLOSTERMANN (E.) et BERTHOLD (H.) = TU 72, 1961 [III]. – DÖRRIES (H.), KLOSTERMANN (E.) et KROEGER (M.) = PTS 4, 1964 [II]. – DRAGUET (R.), dans CSCO 289, 1968, p. 2-8, 14-19 [II 3, 19 - texte syriaque] ; 293, 1968, 1-5, 9-12 [trad. française]. – BERTHOLD (H.) = GCS, 2 vol., 1973 [I 2-64]. – DESPREZ (V.) = SC 275, 1980 [III - texte, trad. française et commentaire]. – STROTHMANN (W.), 2 vol. = GOES 21, 1981 [texte, syriaque, trad. allemande]. – STROTHMANN (W.), *Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem* = GOES 22, 1981 [grec]. – STAATS (R.), *Makarios-Symeon, Epistola magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregor von Nyssa De instituto christiano* = AAWG.PH III/134, 1984.

Traductions françaises

DESPREZ (V.), *Pseudo-Macaire, œuvres spirituelles*, tome 1 = SC 275, 1980. – DESEILLE (P.), *Les Homélies spirituelles de saint Macaire*, dans Spiritualité orientale 40, 1984.

Traductions allemandes

JOCHAM (M.) = BKV¹, 1878 [2 Lettres, 2 Oraisons (I I), II]. – STIEFENHOFEN (D.) = BKV² 10, 1913 [II]. – STROTHMANN (W.), *Makarios/Symeon. Das arabische Sondergut* = GOES 11, 1975.

Articles de dictionnaires

VESPREZ (V.) et CANÉVET (M.), dans DSp 10, 1980, p. 20-43. – HESSE (O.), dans TRE 21, 1991, p. 730-735. – GRIBOMONT (J.), dans DECA II, p. 1509-1510.

Collectif

STROTHMANN (W.) (éd.), *Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnischdeutschen Theologentagung in Goslar 1980* = GOES 24, 1943.

Texte/Tradition

DÖRRIES (H.), *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen « Makarios »-Schriften* = TU 55/1, 1941. – KLOSTERMANN (E.), *Symeon und Macarius. Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Überlieferung* = APAW.PH 1943/11. – KLOSTERMANN (R. A.), *Die slavische Überlieferung der Makariusschriften* = GVSH.H 4/3,

1950. — STROTHMANN (W.), *Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios/Symeon* = GOFS 23, 1981.

Études particulières

QUISPEL (G.), *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* = NTS 15, 1967. — DAVIDS (E. A.), *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum* = SPS 2, 1968. — STAATS (R.), *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften* = PTS 8, 1968. — DAVIDS (A. J. M.), « Der große Brief des Makarios. Analyse einer griechischen Kontroverschrift », dans MICHELS (T.) (éd.), *Heuresis* (Hommage à A. Rohrer), Salzbourg, 1969, p. 78-90. — DÖRRIES (H.), *Die Theologie des Makarios/Symeon* = AAWG.PH III/103, 1978. — IHNKEN (Th.), « Zum 13. Kapitel des Großen Briefes des Makarios/Symeon. Eine Anmerkung », dans ZKG 97, 1986, p. 79-84. — DESPREZ (V.), « Le baptême chez le Pseudo-Macaire », dans EO 5, 1988, p. 121-155. — STEWART (C.), « Working the Earth of the Heart ». *The Messalian Controversy in History, Text, and Language to AD 431* = OTM, 1991.

3. JEAN CASSIEN

Édition

PETSCHENIG (M.) = CSEL 17, 1888 [*Institutiones, De incarnatione*].

Traduction allemande

ABT (A.) et KOHLHUND (K.) = BKV⁴, 2 vol., 1877-1879 [*Opera omnia*].

Articles de dictionnaires

HAMMANN (A.), dans *Patrologia* III, p. 486-496. — CHADWICK (O.), dans TRE 7, 1981, p. 650-657. — BURNS (P. C.), dans EEC, p. 180 et suiv. — BORDONALI (F.), dans DECA I, p. 429-430.

Études générales

CRISTIANI (L.), *Jean Cassien. La spiritualité du Désert*, 2 vol., Abbaye de Saint-Wandrille, 1946 = 2^e éd. 1991. — GUY (J.-C.), *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961. — CHADWICK (O.), *John Cassian*, Cambridge, 2^e éd. 1968.

Théorie de la grâce

HOCH (A.), *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade. Ein Beitrag zur Geschichte des Gnadenstreits im 5. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1895. — MACQUEEN (D. J.), « John Cassian on Grace and Free Will. With Particular Reference to *Institutio XIII* and *Collation XII* », dans *RechTh* 44, 1977, p. 5-28.

Tradition monastique

MARSILI (S.), *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e la contemplazione* = StAns 5, 1936. — KEMMER (A.), *Charisma maximum. Untersuchungen zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938. — WEBER (H. O.), *Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchs-tradition. Eine Quellenuntersuchung* = BGAM 24, 1961. — CHRISTOPHE (P.), *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Gembloux-Paris, 1969. — LEONARDI (C.), « Alle origini della cristianità medievale : Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia »,

dans *StMed* 18/2, 1977, p. 491-608. — ROUSSEAU (Ph.), *Ascetics. Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978.

Spiritualité/Théologie

CODINA (V.), *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Cassiano* = OCA 175, 1966. — BEAUDRY (J.), *L'Humilité selon Jean Cassien*, Montréal, 1967. — TIBILETTI (C.), « Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina », dans *Aug* 17, 1977, p. 355-380. — FOLSOM (G.), « Anger, Dejection and Acedia in the Writings of John Cassian », dans *ABenR* 35, 1984, p. 219-248. — MESSANA (V.), *Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano*, Caltanissetta, 1985. — ZANANIRI (M.), « La controverse sur la prédestination au V^e siècle. Augustin, Cassien et la tradition », dans RANSON (P.) (éd.), *Saint Augustin*, Paris, 1988, p. 248-261. — GIORDANO (L.), « *Morbus acediae*. Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale », dans *VetChr* 26, 1989, p. 221-245. — SUMMA (G.), *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Wurtzburg, 1992. — VANNIER (M. A.), « Jean Cassien a-t-il fait œuvre de théologien dans le *De incarnatione Domini* ? », dans *RevSR* 66, 1992, p. 119-131.

A. Les Institutiones

Édition

GUY (J.-C.) = SC 109, 1965 [texte, trad. française].

Traduction française

Institutiones cénobitiques, dans GUY (J.-C.) = SC 109, 1965.

Traduction allemande

FRANK (I.), p. 107-193 [*inst. I-IV*].

B. Les Conlationes

Éditions

PETSCHENIG (M.) = CSEL 13, 1886. — PICHERY (E.) = SC 42, 54, 64, 1955-1959 [texte, trad. française].

Traduction française

Conférences, dans PICHERY (E.) = SC 42, 54, 64 2^e éd. 1966-1971.

III. LES VIES ET HISTOIRES DES SAINTS

Éditions

ActaSS. — MOHRMANN (Ch.) (éd.), *Vite dei Santi*, 4 vol., Vérone, 1974-1975 [texte, trad. italienne et commentaire]. — HALKIN (F.), *Hagiographica inedita decem* = CCHr.SG 21, 1989.

Instruments de travail

BHL. — BHG. — BHO. — BSS. — EHRHARD (A.), *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3 vol. = TU 50-52, 1937-1952. — PERRIA (L.), « I manoscritti citati da Albert Ehrhard. Indice a », dans EHRHARD (A.), *Überlieferung...*, Rome, 1979.

Articles de dictionnaires

FARMER (D. H.), « Hagiographie I. Alte Kirche », dans *TRE* 14, 1985, p. 360-364. – BAUMEISTER (Th.) et VAN UYTFANGHE (M.), « Heiligenverehrung I-II (Hagiographie) », dans *RAC* 14, 1988, p. 96-183. – SAXER (V.), « Hagiographie », dans *DECA* I, p. 1123-1125. – SOLIGNAC (A.), « *Verba Seniorum* », dans *DSp* 16, 1993, p. 393-392. – SOLIGNAC (A.), « *Vita Patrum* », dans *DSp* 16, 1993, p. 1029-1035.

Manuels

AGRAIN (R.), *L'Hagiographie : ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953. – DELEHAYE (H.), *Les légendes hagiographiques* = *SHG* 18 a, 4^e éd. 1955. – GRÉGOIRE (R.), *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, 1987.

Collectifs

FRANCHI DE' CAVALIERI = *StT* 3, 6, 8, 22, 24, 27, 33, 49, 65, 1900-1935. – *Hagiographie, cultures et sociétés IV-XII^e siècle*, Paris, 1981. – « L'agiografia latine nei secoli IV-VII », dans *Aug.* 24, 1984, p. 7-345. – HILHORST (A.), *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, Nimègue, 1988. – CERESA-CASTALDO (A.) (éd.), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Trento, 1990.

Études particulières

AnBoll. – BSS. – *SHG*. – LANZONI (F.), *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche. Studio critico* = *StT* 43, 1925. – DELEHAYE (H.), *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité* = *SHG* 17, 1927. – DELEHAYE (H.), *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* = *SHG* 21, 1934. – BIELER (L.), *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vol., Vienne, 1935-1936 = Darmstadt, 1976. – GAFFIER (B. de), *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie* = *SHG* 43, 1967. – BROWN (P.), *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago-Londres, 1981 ; trad. française, Paris, 1984. – COX (P.), *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983. – MÜHLENBERG (E.), « Les débuts de la biographie chrétienne », dans *RThPh* 122, 1990, p. 517-529. – MIRRI (L.), *La vita ascetica femminile in San Girolamo*, Rome, 1992. – VAN UYTFANGHE (M.), « L'hagiographie : un « genre » chrétien ou antique tardif ? », dans *AnBoll* 111, 1993, p. 135-188.

La *Vita Antonii*

Bibliographie

KANNENGISSER (Ch.), « The Athanasian Decade 1974-1984 : A Bibliographical Report », dans *TS* 46, 1985, p. 528-531.

Éditions

HOPPENBROUWERS (H. W. F. M.) = *LCP* 14, 1960 [latin]. – MOHRMANN (Ch.), BARTELINK (G. J. M.), CITALI (P.) et LILLA (S.), dans *ViSa* 1, 1974 [texte, trad. italienne et commentaire]. – GARITTE (G.) = *CSCO* 117-118, 1967 [texte sahid, trad. latine].

Traduction française

BARTELINK (G. J. M.) = *SC* 400, 1994.

Traductions allemandes

RICHARD (A.), dans *BKV*¹, 1875, p. 215-330. – MERTEL (H.), dans *BKV*², 31, 1917, p. 677-777. – HOVORKA (N.), STEIN (E.) et GLÜCK (H.), Wurtzbourg, 1985.

Exposés généraux

AMÉLINEAU (E.), « Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte », dans *RHR* 65, 1912, p. 16-78. – HERTLING (L. von), *Antonius der Einsiedler* = *FGIL* 1, 1929. – STEIDLE (B.) (éd.), *Antonius Magnus Eremita 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia* = *StAns* 38, 1956. – ORLANDI (T.), « Antoine. Abbé », dans *DECA* I, p. 169.

Vita Antonii

Bibliographie

REITZENSTEIN (R.), *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums* = *SHAW.PH.*, 1914/8. – LIST (J.), *Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr. Eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie* = *TBNP* 11, 1931. – DORRIES (H.), *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle* = *NAWG* 1949, p. 357-410 = *Id. Wort und Stunde I. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen, 1966, p. 145-224. – BOUYER (L.), *La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Bégrolles, 2^e éd. 1950. – BARNARD (I. W.), « The Date of S. Athanasius' *Vita Antonii* », dans *VigChr* 28, 1974, p. 169-175. – *StPatr* 17/2, 1982, p. 519-542. – BARTELINK (G. J. M.), « Die literarische Gattung der *Vita Antonii*. Struktur und Motive », dans *VigChr* 36, 1982, p. 38-62. – TETZ (M.), « Athanasius und die *Vita Antonii*. Literarische und theologische Relationen », dans *ZNW* 73, 1982, p. 1-30. – BRENNAM (B.), « Athanasius' *Vita Antonii*. A sociological interpretation », dans *VigChr* 29, 1985, p. 209-227. – BARNES (T. D.), « Angels of Light or Mystic Initiate ? The Problem of the *Life of Antony* », dans *JThS* 37, 1986, p. 353-368. – LOUTH (A.), « St. Athanasius and the Greek *Life of Antony* », dans *JThS* 39, 1988, p. 504-509.

Versions

LORIE (L. Th. A.), *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii, with Reference to the Fourth and Fifth Century Monastic Literature* = *LCP* 11, 1955. – ABRAMOWSKI (L.), « Vertritt die syrische Fassung die ursprüngliche Gestalt der *Vita Antonii* ? Eine Auseinandersetzung mit der These Draguet », dans *Mélanges Antoine Guillaumont. Contribution à l'étude des christianismes orientaux*, Genève 1988, p. 47-56. – LORENZ (R.), « Die griechische *Vita Antonii* des Athanasius und ihre syrische Fassung. Bemerkungen zu einer These von R. Draguet », dans *ZKG* 100, 1989, p. 77-84.

IV. LES ITINÉRAIRES

Éditions

GEYER (P.) = *CSEL* 39, 1898. – *CCHr.SL* 175-176, 1965. – MILANI (C.), *Itinerarium Antonii Placentii. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, Milan, 1977 [texte, trad. italienne et commentaire].

Traduction allemande

DONNER (H.), *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert)*, Stuttgart, 1979.

Articles de dictionnaires

DATTRINO (L.), « *Breviarius de Hierosolyma* », dans *EECh* I, p. 128. – SAXER (V.), « Iti-

néraires », dans *DECA* I, p. 1277-1278. – HAMMAN (A.), « *Itinerarium Burdigalense* », dans *DECA* I, p. 1278.

Études particulières

ELTER (A.), *Itinerarstudien*, Bonn, 1908. – BARDY (G.), « Pèlerinages à Rome vers la fin du IV^e siècle », dans *AnBoll* 67, 1949, p. 224-235. – KÖTTING (B.), *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* = *FBK* 33-35, 1950. – GELSOMINO (R.), « *L'Itinerarium Burdigalense* e la Puglia », dans *VetChr* 3, 1966, p. 161-208. – HUNT (E. D.), *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford, 1982. – MARAVAL (P.), *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, 1985. – KÖTTING (B.), *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, tome II = *MBTh* 54/2, 1988, p. 225-312. – KLEIN (R.), « Die Entwicklung der christlichen Palästina-Wallfahrt in konstantinischer Zeit », dans *RQ* 85, 1990, p. 145-181. – MARAVAL (P.), *Récits des premiers chrétiens au Proche-Orient IV-VII siècles*, Paris, 1996.

L'*Itinerarium Egeriae*

Bibliographies

BARAUT (C.), « Bibliografia Egeriana », dans *HispSac* 7, 1954, p. 203-215. – STAROWIEYSKI (M.), « *Bibliographia Egeriana* », dans *Aug.* 19, 1979, p. 297-318. – JANERAS (S.), « Contributo alla bibliografia Egeriana », dans *Atti...*, Arezzo, 1990, p. 355-366.

Éditions

ARCE (A.) = *BAC* 416, 1980 [introduction, texte, trad. espagnole]. – MARAVAL (P.) = *SC* 296, 1982 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions

RICHTER (H.), Essen, 1919. – DAUSEND (H.) = *RQS* 85, 1933. – PÉTRÉ (H.) et VRETSKA (K.), Klosterneuburg, 1958 [texte, trad. allemande et commentaire]. – DONNER, p. 69-137. – WILKINSON (J.), Jérusalem. – WARMINSTER, 2^e éd. 1981 [trad. anglaise et commentaire]. – MARAVAL (P.) = *SC* 296, 1982 [texte, trad. française et commentaire].

Instruments de travail

VAN OORDE (W.), *Lexicon Aetherianum*, Amsterdam, 1929 = Hidelshelm, 1963. – ISO ECHEGOYEN (J. J.), *La Peregrinatio Egeriae: Una concordancia*, Saragosse, 1987. – BLACKMAN (D. R.) et BETTS (G. G.), *Concordantiae in Itinerarium Egeriae* = *AlOm* A 96, 1989.

Articles de dictionnaires

HAMMAN (A.), dans *Patrologia* III, p. 529-532. – NORRIS (F. W.), dans *EEC*, p. 290 et suiv. – HAMMAN (A.), dans *DECA* I, p. 873-874.

Collectifs

Atti del Convegno Internazionale sulla la Peregrinatio Egeriae. Nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI. 3), Arezzo 23-25 ottobre 1987, Arezzo, 1990.

Études particulières

BLUDAU (A.), *Die Pilgerreise der Aetheria* = *SGKA* 15/1-2, 1927. – DEVOS (P.), « La date du voyage d'Égérie », dans *AnBoll* 85, 1967, p. 165-194. – DEVOS (P.), « Égérie à

Bethléem. Le 40^e jour après Pâques à Jérusalem », dans *AnBoll* 86, 1968, p. 87-108. – SIVAN (H.), « Who was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian », dans *HTHR* 81, 1988, p. 59-72. – WEBER (C.), « Egeria's Norman Homeland », dans *HSPH* 92, 1989, p. 437-456. – SMIRAGLIA (P.), « Un indizio per la cronologia relativa delle due parti dell'*Itinerarium* di Egeria », dans *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco* IV, Palerme, 1981, p. 1491-1496. – DEVOS (P.), « *Egeriana* IV », dans *AnBoll* 112, 1994, p. 241-254.

Philologie

LÖFSTEDT (E.), *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Oxford-Uppsala-Londres, 2^e éd. 1936 = 1911. – BASTIAENSEN (A. A. R.), *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie* = *LCP* 17, 1962. – VERMEER (G. F. M.), *Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égérie et chez Antonin de Plaisance* = *LCP* 19, 1965. – SWANSON (D. C.), « A Formal Analysis of Egeria's (Silvia's) Vocabulary », dans *Glotta* 44, 1967, p. 177-254. – MILANI (C.), « Studi sull' "*Itinerarium Egeriae*". L'aspetto classico della lingua di Egeria », dans *Aevum* 43, 1969, p. 381-452. – VÄÄNÄNEN (V.), *Le Journal-Épître d'Égérie (Itinerarium Egeriae). Étude linguistique* = *AASF* B 230, 1987. – OROZ RETA (J.), « Del latín cristiano al latín litúrgico: algunas observaciones en torno al *Itinerarium Egeriae* », dans *Latomus* 48, 1989, p. 401-415.

CHAPITRE V

Augustin d'Hippone

Même si Augustin ne porte pas, comme les papes Léon et Grégoire, le titre honorifique de « Grand », il est sans conteste le Père de l'Église le plus illustre, celui dont l'influence fut la plus déterminante pour l'Église d'Occident. Si ses « connaissances » n'ont cessé de fasciner au long des siècles, son projet théologique global est resté, lui, inégalé jusqu'à Thomas d'Aquin. Le nombre de publications qui ont été et sont encore consacrées à l'homme, à son œuvre et à sa pensée font d'Augustin un domaine particulier, et inépuisable, de la patrologie, de plus en plus difficile à maîtriser.

Tous les Pères de l'Église trouvent leur place dans des chapitres généraux, mais Augustin et son œuvre immense ont exercé une telle influence sur l'Église latine que nous devons ici lui consacrer un chapitre particulier.

Les trois premières décennies de la vie d'Augustin témoignent, certes, de talents éminents, mais rien ne laisse présager que sa vie va s'inscrire dans l'histoire du monde. Quand, la nuit de Pâques 387, il reçoit le baptême à Milan, à l'âge de 33 ans, il a déjà derrière lui des années mouvementées et parfois dissipées, qu'il décrira, sous forme littéraire élaborée, dans ses *Confessions*, célèbres mondialement. Ses autres ouvrages, notamment les *Dialogues* rédigés à Cassiciacum, les *Lettres* et les *Sermons* complètent son autobiographie, surtout en ce qui concerne les années suivant sa conversion. Ajoutons la *Vita*, rédigée quelques années après sa mort (432-439) par son disciple et ami Possidius, qui vécut avec lui à Hippone, avant de devenir, en 397, évêque de Calama, mais qui, fuyant les Vandales, était présent lors de la mort d'Augustin à Hippone le 14 août 430.

Les écrits d'Augustin sont répertoriés dans deux catalogues sans équivalent dans l'histoire de la littérature. Vers la fin de sa vie (426/427), il a lui-même fait l'inventaire de ses œuvres dans ce qu'il a appelé *Retractationes* (*Révisions*) : il ne se contente pas de rapporter brièvement l'histoire des origines de ses œuvres et d'en résumer le contenu, il y apporte aussi

des corrections et des compléments critiques. Le prologue explicite son intention : « J'entends recenser mes œuvres, qu'il s'agisse de livres, de lettres ou de traités, avec une certaine rigueur, et relever, avec le crayon du critique, ce qui m'y déplaît. » Même si Augustin n'a recensé effectivement que ses 93 livres, sans avoir eu le temps d'aborder ses *Lettres* et *Traité*s (discours/sermons), les *Retractationes* n'en retracent pas moins son évolution spirituelle, impossible à comprendre sans elles, d'où leur valeur exceptionnelle. Possidius, son biographe, complète sa *Vita* d'une liste (*Indiculus*) de ses œuvres, à partir de la collection incomplète, mais tout de même très riche, de la bibliothèque personnelle d'Augustin. Cette *Vie* est elle aussi inestimable : elle nous permet de connaître des œuvres perdues d'Augustin et également de déterminer l'authenticité d'écrits récemment découverts, tels, par exemple, ses *Sermons* trouvés à Mayence en 1900.

I. BIOGRAPHIE, ACTIVITÉ LITTÉRAIRE ET PRINCIPALES CARACTÉRISTIQUES DE SA PENSÉE

1. JUSQU'À LA CONVERSION

A. Jeunesse et formation

Augustin est né le 13 novembre 354 dans la ville de Thagaste (l'actuelle Souk Ahras, en Algérie), dans la province nord-africaine de Numidie. Il est le fils de Patricius, fonctionnaire curial romain païen, qui s'est fait baptiser peu avant sa mort (371), et de la chrétienne fervente, Monique. Augustin n'était pas enfant unique : il avait au moins un frère, du nom de Navigius, qui l'accompagna plus tard à Milan, à Cassiciacum et dans la communauté monastique de Thagaste, et une sœur, dont nous ignorons le nom. Selon la remarque des *Confessions*, Monique « avait élevé des fils » (IX, 9, 22 – *nutrierat filios* –) et la mention ultérieure de quelques neveux et nièces donne à penser que la famille était plus nombreuse encore. Comme le voulait l'usage – retarder le baptême jusqu'à l'âge adulte –, Augustin ne fut pas baptisé, mais fut inscrit parmi les catéchumènes dès sa naissance, comme il était également d'usage, et sa mère l'éduqua dans la foi chrétienne. Malgré ses errements et tous ses désordres jusqu'à sa conversion, Augustin se considérait comme chrétien et en quête du Christ, sinon comme catholique et Monique, sa mère, ne relâcha jamais ses efforts pour le conduire et l'accompagner vers l'Église catholique. Même quand,

à près de trente ans (383), il se soustrait à l'amour et à la sollicitude maternelle, qui sans doute lui pesaient trop – il faut cependant faire preuve de la plus grande prudence et ne pas appliquer à la légère les schémas de la psychologie moderne, comme on le fait trop souvent à propos d'Augustin – en partant à Rome sans en avertir sa mère, elle règle ses affaires domestiques et le suit à Milan. Augustin rapporte dans ses *Confessions* (III, 11, 19) une vision de Monique, devenue célèbre, qui éclaire ses motivations : « Elle se vit donc debout sur une espèce de barre en bois et vit venir à elle un jeune homme brillant, épanoui, qui lui souriait, tandis qu'elle était, elle, chagrine et accablée sous le chagrin. "Pourquoi, lui demanda-t-il, ces airs moroses, pourquoi ces larmes chaque jour ?" (...) Sur sa réponse qu'elle pleure ma perte, il la presse : qu'elle se rassure, et l'invite à bien regarder : qu'elle voie, où elle est elle-même, j'y suis moi aussi. » Peu après, un évêque que nous ne pouvons pas identifier la console avec ces paroles prophétiques devenues, elles aussi, célèbres : « Ce n'est pas possible que le fils de telles larmes soit perdu » (*Confessions* III, 12, 21).

Malgré leurs moyens financiers limités, les parents d'Augustin mettaient leur point d'honneur à faire bénéficier leur fils, qui était manifestement doué, de la meilleure formation possible, condition nécessaire pour toute carrière professionnelle de professeur, d'avocat ou de politicien. Après l'enseignement élémentaire – lecture, écriture, calcul –, cette formation comportait deux niveaux : l'étude de la langue et de la littérature auprès du *Grammaticus* qu'Augustin mène à bien dans sa Thagaste natale, et l'étude de la dialectique et de la rhétorique, ainsi que des autres *Artes liberales* (arithmétique, musique, géométrie, astronomie, philosophie) auprès du *Rhetor*, qu'il commence dans la ville voisine de Madaura, puis, en 370, poursuit à Carthage, capitale de la province, centre politique et culturel de l'Afrique du Nord. Dans les *Confessions*, Augustin brosse un tableau vivant du temps de ses études. Après avoir appris spontanément et sans contrainte la langue maternelle, comme tous les petits enfants, il regimbe contre l'apprentissage forcé, à l'école élémentaire, assorti des châtiments corporels habituels à l'époque, qui pour les parents allaient de soi. Ces contraintes lui font prendre en grippe l'enseignement du grec qu'il ne réussit jamais à parler couramment, encore que l'étendue exacte de ses connaissances soit sujette à discussions. Il ne s'enthousiasme que pour l'étude de la littérature latine où il excelle.

Vers la fin de sa seizième année, Augustin doit quitter Madaura et retourner à la maison. Il y passe une année de loisirs forcés, ses parents devant économiser les sommes nécessaires à un séjour d'études prolongé à Carthage. C'est à cette époque qu'Augustin s'éveille à la sexualité, au grand bonheur de son père qui se réjouit à l'idée d'avoir des petits-enfants,

comme Augustin le rapporte dans les *Confessions* (II, 3, 6) (son père ne verra pas la naissance de son petit-fils Adéodat). Conséquence presque inévitable de cette situation d'oisiveté qui coïncide avec la fougue de l'adolescence, Augustin s'associe à une bande de jeunes de son âge, et ensemble ils font toutes sortes de mauvais coups. Quand il écrit ses *Confessions* – il est alors évêque – il revoit avec horreur cette période de sa vie, notamment le vol de poires, devenu célèbre, « non pas pour nous en régaler (...), mais pour faire quelque chose de défendu ».

B. En quête de la « véritable philosophie » : manichéen

Pendant ses années d'études à Carthage, Augustin n'achève pas seulement avec succès sa formation rhétorique, mais il fait aussi trois rencontres décisives, qui orienteront sa vie des années durant. Après une série d'aventures amoureuses manifestement pas très sérieuses, à Thagaste déjà, puis à Carthage, à partir de 372 au plus tard, l'année de la naissance de son fils Adéodat, il entretient des relations stables, fidèles et quasi conjugales avec une femme de très humble condition (qu'il ne nomme jamais), qu'il ne peut épouser car elle pourrait être un empêchement à la belle carrière entrevue. Il ne la congédiera qu'à Milan (après 384), précisément pour s'engager dans un *matrimonium* digne de son rang, pour sa carrière. Dans sa dix-neuvième année, il lit le dialogue *Hortensius* de Cicéron, dont nous ne possédons aujourd'hui que les fragments cités dans ses *Confessions*. Cet ouvrage éveilla en lui « l'amour de la sagesse » (*philosophia*) qu'il ne cessera de chercher jusqu'à sa conversion, même s'il fait souvent fausse route. Pour l'homme antique, la « philosophie » ne se réduisait jamais à un système théorique, à une pure construction de l'esprit, mais elle impliquait aussi une juste appréciation et conduite de la vie (éthique), ce qui avait déjà permis aux apologistes de présenter le christianisme sous une forme séduisante, comme la « vraie philosophie ». En raison de son éducation, son « amour de la sagesse » qu'il vient de découvrir, pose tout naturellement la question du Christ, et Augustin se tourne vers la lecture de la Bible, mais les histoires barbares de l'Ancien Testament et le style si éloigné de celui de Cicéron le déçoivent profondément. Hésitant, il adhère au manichéisme, une des innombrables sectes de l'époque, qui répond apparemment à toutes ses questions : le nom du Christ, la rationalité et la formation, au lieu de la foi qui ne repose que sur l'autorité de l'Église, le rejet de l'Ancien Testament et une réponse plausible à la question qui le tourmente depuis longtemps déjà, « *unde malum?* », fondée sur une vision matérialiste de Dieu et une vision dualiste du monde : le bien et le mal existent comme deux principes (royaumes) antagonistes, également éternels, celui de la lumière et celui des ténèbres, qui se livrent un combat

au cœur de l'homme, parce qu'il est composé d'esprit et de matière. Augustin se rallie à cette doctrine neuf ans durant⁴¹, en tant que simple « auditeur », ce qui n'exige pas de lui l'éthique et l'ascèse attendues des *electi*, qui sans doute étaient pour beaucoup dans l'attrance qu'éprouvait Augustin pour le manichéisme. Monique, catholique fervente, était horrifiée de voir son fils se tourner vers cette secte. Elle ne voulait aucun lien avec un hérétique, au point qu'elle lui ferma un temps la porte de sa maison quand il revint à Thagaste, vers 374/375, pour y enseigner. C'est seulement après la vision rapportée plus haut qu'elle reprit contact avec lui, afin de le sauver. Entre-temps, Augustin avait trouvé gîte et couvert chez l'un des riches manichéens de Thagaste, Romanus, qui un an plus tard le recommanda à Carthage où il retourna après la mort d'un ami très cher.

Mais ses années d'enseignement à Carthage déçoivent de plus en plus Augustin. Ses élèves sont indisciplinés et, intellectuellement, il s'éloigne chaque jour davantage du manichéisme, qui lui avait paru si convaincant, parce que ses adeptes sont incapables de répondre à ses critiques sur les contradictions de leur système qui lui paraissent de plus en plus évidentes. Ses amis manichéens le rassurent en lui annonçant l'arrivée de leur maître spirituel, l'évêque Faustus, en qui, quand il arrive enfin à Carthage, Augustin (qui a alors 29 ans) ne découvre qu'un beau parleur sans substance, incapable de répondre à ses questions. Mais Augustin ne rompt cependant pas encore officiellement avec le manichéisme et part pour Rome, où il espère plus de succès et surtout des élèves plus dociles.

C. Rhéteur à Rome et à Milan : sceptique et platonicien

Le séjour d'Augustin à Rome, où il arrive en 383, est bref. Les élèves y sont également décevants : ils sont plus disciplinés, il est vrai, mais ils ne s'acquittent pas souvent des honoraires qu'ils doivent à leurs maîtres. Par ailleurs, dès la première année, on lui propose une opportunité extraordinaire pour l'avancement de sa carrière. La cour impériale de Milan avait chargé Symmaque, le préfet de la ville de Rome, de trouver un *magister rhetoricae* pour Milan, dont la fonction consistait essentiellement à prononcer des panégyriques officiels en l'honneur de l'empereur et d'autres personnalités importantes, ainsi qu'à donner des leçons de rhétorique. Grâce aux recommandations de ses amis manichéens, Augustin obtient le poste et arrive à Milan, dès l'automne 384, pour entrer en fonction.

41. Selon le décompte d'Augustin lui-même (*Confessions* IV, 1, 1), tandis que COURCELLE (*Recherches sur les Confessions* 78) et BONNER (*AugL* I/4, p. 525) comptent dix ans.

Milan sera la dernière étape sur le chemin qui aboutira à la conversion d'Augustin même si lui-même n'était pas encore en mesure de le prévoir, et qu'il faudra que, dans les deux années qui suivent, toute une série de facteurs interviennent pour le conduire vers ce qui sera le point culminant de son évolution. Le premier élément fut Ambroise, l'évêque de la ville. Si Augustin s'est entièrement détaché du manichéisme, il est toujours en quête de la vérité, c'est-à-dire du Christ, et il est catéchumène de l'Église catholique. C'est à ce titre qu'il assiste aux offices de l'évêque, pas tellement – ainsi qu'il le reconnaîtra lui-même plus tard (*Conf.* V, 13, 23) – parce qu'il espère enfin apprendre de lui la vérité capable de le convaincre, mais aussi parce qu'à son arrivée Ambroise l'avait salué amicalement et qu'Augustin veut vérifier s'il mérite effectivement sa grande renommée d'orateur. Ambroise se montre à ce point à la hauteur de sa réputation qu'il surpasse les attentes d'Augustin. Ses sermons lui valent non seulement l'approbation du rhéteur accompli, mais son explication spirituelle, platonisante de l'Ancien Testament gagne également le cœur d'Augustin : pour la première fois la Bible et les histoires barbares de l'Ancien Testament, qui l'avaient rebuté et faisaient l'objet de la critique des manichéens, trouvent un sens acceptable à ses yeux.

Il y a donc rupture définitive avec le manichéisme, à la grande joie de Monique, qui arrive à Milan au printemps 385. Certes, « à la façon des académiciens », Augustin est maintenant dans un état de doute méthodique fondamental à l'égard de toutes les certitudes, mais pour sa mère, le rejet de l'erreur représente déjà le premier pas en direction de la vérité de l'Église. Elle s'emploie dès lors à hâter efficacement les progrès de son fils dans ce sens. Ce qu'il faut avant tout, c'est le marier conformément à son état, pas seulement pour sa carrière professionnelle, mais surtout dans l'espoir qu'une fois solidement amarré dans le port du mariage, Augustin pourrait également se décider pour le baptême (*Conf.* VI, 13, 23). Monique arrange donc les fiançailles d'Augustin avec une jeune fille distinguée de Milan, mais à qui il manque encore deux ans pour atteindre l'âge nubile (12 ans). Et Augustin doit renvoyer sur-le-champ celle qui a partagé sa vie jusque-là, ce qui lui est très pénible. Elle retourne en Afrique sans leur fils Adéodat, qui reste avec son père.

Le processus conduisant Augustin à une décision, et son déchirement intérieur entre le désir de sagesse, c'est-à-dire d'ascèse, et son besoin d'accomplissement sexuel auquel il lui semble toujours encore impossible de renoncer, connaissent un nouveau temps fort lorsque, début 386, un groupe d'amis lui fait connaître les écrits des néoplatoniciens, probablement dans la traduction du célèbre rhéteur Marius Victorinus. Ce dernier, qui avait eu l'honneur insigne de se voir élever une statue sur le *Forum romanum*, s'était converti, vers 355, de façon spectaculaire au christia-

nisme et le prêtre Simplicianus le présentait à Augustin comme un modèle (*Conf.* VIII, 2, 3-4). Le platonisme le convainc avec son concept purement spirituel de Dieu, comme l'Étant et le Bien, et il résout pour lui la question de l'origine du mal comme manque (sans substance) du Bien. Mais y manquait encore le Christ comme sauveur, et pas seulement comme le plus sage de tous les hommes dont l'enseignement fait autorité. C'est pourquoi Augustin se tourne à nouveau vers les Épîtres de Paul, en qui il découvre le maître de la grâce dans une synthèse platonicienne : « Tout ce que la lecture m'avait fourni de vrai se trouvait, je commençai à le voir, exprimé ici sous le patronage de ta grâce » (*Conf.* VII, 21, 27). Il prend conscience, pour la première fois, qu'il n'a pas à choisir entre la raison ou la foi, mais que la foi et la raison sont complémentaires. Plus tard, il exprimera leur fonction complémentaire dans la célèbre formule : « *intellege ut credas, crede ut intellegas* » (*Sermon* 43, 9).

C'est finalement l'exemple d'Antoine, le père du monachisme égyptien, dont lui parlait son ami africain Ponticianus, qui provoque la crise décisive : « Tu as entendu ce qui arrive ?, crie-t-il en s'adressant à son ami Alypius. Des gens sans savoir se dressent, ils s'emparent du ciel et nous, avec notre savoir sans cœur, voici que nous nous vautrons dans la chair et dans le sang » (*Conf.* VIII, 8, 19), et il se précipite dans le jardin. C'est là que se joue la scène de la conversion bien connue. Alors qu'Augustin est en proie au plus grand trouble, il entend d'une maison voisine une voix d'enfant qui crie : « *Tolle, lege, tolle, lege* » (prends et lis) ; comme il ne se souvient pas d'un jeu d'enfant comportant ces paroles, il voit là un signe de Dieu – comme Antoine en son temps – lui intimant d'ouvrir la Bible. Il ouvre les lettres pauliniennes en Rm 13, 13s : « ... "Non en banquets et beuveries, non en luxures et impudicités, non en contention et jalousie, mais revêtez-vous du Christ, le Seigneur Jésus et gardez-vous de satisfaire les plaisirs déréglés de la chair" (...) Aussitôt la phrase finie, les ténèbres du monde se dissipèrent toutes comme sous une lumière de sécurité infuse en mon cœur » (*Conf.* VIII, 12, 29). L'authenticité de cette scène de conversion a donné lieu à de nombreuses discussions ; il se pourrait qu'elle se soit pourtant effectivement produite le 1^{er} août 386⁴².

D. Philosophie et christianisme

Les spécialistes se sont beaucoup interrogés sur les ouvrages platoniciens qu'Augustin connaissait, sur l'influence qu'ils ont pu exercer sur sa pensée et sur la question de savoir s'il s'était d'abord converti au platonisme ou à l'Église catholique. On pense aujourd'hui qu'Augustin a été essen-

42. BONNER (*AugL* I/4, p. 532), quant à lui, la situe fin août 386.

tiellement influencé par les ouvrages de Plotin et non par ceux de Porphyre – comme le voudrait notamment Wikky Theiler (1933) – et que l'éventualité d'une alternative entre le platonisme et le christianisme repose sur une vision erronée de la situation ecclésiastique et théologique du IV^e siècle. Le christianisme du IV^e siècle était empreint dès l'origine de platonisme et, pour Augustin, la recherche de la sagesse, comme nous l'avons vu plus haut, impliquait toujours la quête du Christ. Philosophie et christianisme ne représentaient pas des choix s'excluant l'un l'autre, mais bien une unité. L'absence du Christ dans les ouvrages platoniciens constituait certes une différence essentielle mais pour Augustin, comme pour toute l'Église, le platonisme n'en restait pas moins le fondement philosophique de la compréhension et de l'explication de la foi. Le message biblique devait corriger et compléter cette philosophie, qui comportait de « grandes erreurs » incompatibles avec le christianisme (*Retr.* I, 1, 4), voire un « témoignage déraisonnable » (*Sermon* 241, 6) : l'éternité du monde, la préexistence de l'âme, l'union contre nature, et donc violente, de l'âme avec le corps matériel, la vision cyclique de l'histoire, etc.

2. DU BAPTÊME À L'ORDINATION PRESBYTÉRALE

A. *Christianae vitae otium à Cassiciacum et catéchuménat*

Comme pour Basile, Jérôme et nombre d'autres contemporains, la décision d'Augustin de se faire chrétien allait de pair avec le choix d'une vie ascétique. Avec sa mère, son fils et quelques autres parents et amis, il se retira, au début des vacances de la moisson (23 août à 15 octobre) à *Cassiciacum*, la propriété de son ami Verecundus, située non loin de Milan (peut-être l'actuelle Cassago di Brianza, à 30 km au nord de Milan, au pied des Alpes). Dès avant sa conversion, Augustin avait envisagé semblable vie retirée, dans l'*otium* cultivé (*Conf.* VI, 14, 34), mais il s'agit maintenant du *christianae vitae otium* (*Retr.* I, 1, 1), marqué par la prière, les conversations, la lecture de la Bible et l'activité littéraire. Les conversations deviennent des dialogues à la façon de Platon, qui abordent des problèmes que se posent Augustin et ses compagnons : *Contra Academicos* contre le scepticisme, *De beata vita* sur la recherche et la connaissance de Dieu, *De ordine* sur la question du mal dans la providence divine et les *Soliloquia* sur la quête de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Vers la fin des vacances, il démissionne de sa fonction de rhéteur et, début 387, il retourne à Milan pour se faire inscrire, avec son fils Adéodat et son ami Alypius, sur la liste des candidats au baptême pour Pâques 387. Ce temps du catéchuménat donne lieu à d'autres écrits, avec, notam-

ment, le projet d'un cycle complet de manuels des sept *artes liberales*, mais dont seuls le *De grammatica* (aujourd'hui perdu) et plus tard le *De musica* verront le jour. Dans la nuit de Pâques du 24 avril 387, Augustin reçoit le baptême des mains de l'évêque Ambroise, dans le baptistère du dôme de Milan, avec son fils et son ami, en présence de sa mère comblée.

B. *Communauté monastique à Thagaste*

Peu après son baptême, Augustin rejoint le port romain d'Ostie pour retourner en Afrique et y fonder – comme Basile le Grand à Annisi – une communauté monastique de l'*otium* chrétien, sur la propriété familiale de Thagaste. Mais Monique tombe malade à Ostie où elle meurt le 13 novembre 387, après avoir passé ses derniers jours en conversations spirituelles avec son fils – comme Macrine avec son frère Grégoire de Nysse – et après avoir connu l'extase partagée de la célèbre « vision d'Ostie ». Les rigueurs du climat et l'irruption de l'usurpateur Maxime en Italie retardent encore le passage en Afrique, et Augustin passe l'hiver à Rome où il s'occupe à réfuter par écrit les manichéens. En été ou automne 388, il arrive finalement en Afrique, où il restera définitivement, avec ses compagnons, et réalise son projet de communauté monastique sur la propriété familiale de Thagaste : il met toute sa fortune à la disposition de la communauté et pendant trois ans il vit avec ses compagnons dans un *otium christianum* très fécond du point de vue spirituel et littéraire.

C. *Ordination presbytérale à Hippone*

Comme Augustin, vieil évêque (425/426), le racontera à ses fidèles dans le *Sermon* 355, la communauté était très perturbée par le fait que bien souvent des membres de l'élite chrétienne qui y étaient rassemblés étaient choisis pour être évêques, en particulier lorsqu'ils passaient dans une ville dont le siège était vacant. Aussi Augustin évitait-il autant que possible d'entrer dans une ville sans évêque. En janvier 391, il se rendit cependant à *Hippo Regius* pour y fonder une nouvelle communauté monastique : l'évêque Valerius étant en fonction, il n'avait aucune inquiétude. Mais pendant la célébration liturgique, l'évêque fit part à la communauté réunie de son souhait d'être secondé par un prêtre : la communauté choisit Augustin *per acclamationem*. Possidius, son biographe, rapporte (*V. Aug.* 4, 2-3) qu'Augustin pleura à l'idée des grands dangers inhérents à la fonction épiscopale, mais ses larmes furent mal interprétées, et on chercha à le consoler en lui disant qu'une fois prêtre, il deviendrait forcément évêque. Augustin obtint cependant de Valerius de pouvoir mener à bien son projet initial et on lui fit cadeau, à cet effet, d'un jardin

proche de la cathédrale où il fonda son monastère, dans lequel il vécut lui-même. C'est sans doute pour cet établissement qu'il rédigea sa règle monastique (cf. 3^e partie, chap. III, I, 3, A).

Possidius écrit (*V. Aug.* 5, 3-5) qu'Augustin fut ordonné prêtre notamment parce que Valerius, issu d'une famille grecque, manquait d'aisance dans la prédication en latin. La prédication étant d'ailleurs par tradition exclusivement réservée à l'évêque, qu'elle fût confiée à Augustin provoqua bien des critiques, mais d'autres évêques d'Afrique du Nord ne tardèrent pas à imiter Valerius. Augustin s'estimant insuffisamment préparé au niveau théologique demanda un temps d'étude pour la lecture de la Bible, ce que Valerius lui accorda. Il prononça finalement son premier sermon devant les catéchumènes d'Hippone le 15 mars 391 ; la date de son ordination, que nous ne connaissons pas avec précision, doit donc se situer fin 390/début 391.

3. PRÊTRE ET ÉVÊQUE D'HIPPONE

A. Pasteur, politicien, ecclésiastique, théologien et ascète

Augustin a près de quarante ans quand il est ordonné prêtre. Il est ensuite consacré évêque d'Hippone (entre mai 395 et août 397, d'abord comme coadjuteur de Valerius). Ce fut à la fois un pasteur zélé, un politicien ecclésiastique influent, un théologien hors pair et un homme d'une grande spiritualité. Dans la communauté monastique de Thagaste, il avait déjà renoncé à toute possession personnelle et, prêtre à Hippone, il vivait dans le « monastère du jardin ». Quand il devint évêque il s'installa dans l'évêché, pour des raisons pratiques, mais il continua de vivre en ascète ; il attendait aussi de son clergé diocésain qu'il mène une vie monastique dans le monastère de la cathédrale, comme en témoignent les *Sermons* 355 et 356, prononcés vers la fin de sa vie (425/426), ainsi que la *Vita* de Possidius (22-26).

Toute l'activité d'Augustin, y compris ses écrits, ses controverses et sa théologie sont au service de la pastorale. Aucune de ses œuvres n'est qu'édifice théorique d'un savant dans son cabinet, toutes ont été conçues pour répondre aux besoins pratiques et pastoraux de son diocèse et de son temps, souvent pour répondre à des questions concrètes qui arrivaient de partout, ce qui est particulièrement le cas de ses innombrables *Sermons* et *Lettres*. Près de six cents *Sermons* ont été conservés, habituellement transcrits par des sténographes et réunis dans la propre bibliothèque d'Augustin. Ils ne représentent cependant qu'une fraction des quelque trois à quatre mille *Sermons* prononcés effectivement pendant une qua-

rantaine d'années, pour tous les temps de l'année liturgique, pour les fêtes des saints, sur l'Écriture sainte, sur la doctrine chrétienne et sur la conduite authentiquement chrétienne. C'est en 1990 seulement que François Dolbeau a identifié, dans la bibliothèque de Mayence, treize *Sermons* disparus totalement ou partiellement, mais dont l'authenticité est attestée par l'*Indiculus* de Possidius. Dans ses *Sermons*, Augustin se révèle non seulement un orateur brillant, qui sait trouver les formules qui frappent, mais aussi un maître pénétrant et d'une grande clarté. Ce qu'il a poussé à l'extrême dans ses œuvres polémiques, pour les besoins de la discussion et pour mieux convaincre, en courant le risque d'apparaître dogmatique et de donner lieu à des interprétations unilatérales erronées, se retrouve souvent dans ses prédications et ses écrits catéchétiques sous une forme très pondérée. Pour se faire une juste image de la théologie d'Augustin, il ne faut jamais se contenter de ses œuvres polémiques, mais toujours les compléter par ses écrits pastoraux.

Agostino Trapé, l'un des grands spécialistes d'Augustin de notre siècle, résume ainsi la diversité de ses activités (*Quasten* III, p. 331s. et *EECh* I, p. 98) : « (1) pour l'Église d'Hippone : sermons, au moins le samedi et le dimanche, souvent aussi plusieurs jours de suite et deux fois par jour ; audiences pour le clergé et le peuple, pour décider de cas et de griefs juridiques, qui duraient souvent toute la journée ; le souci des pauvres et des orphelins, la formation du clergé, l'organisation des couvents d'hommes et de femmes, l'administration des biens de l'Église, les visites aux malades, les interventions auprès des autorités civiles en faveur des membres de la communauté chrétienne ; (2) pour l'Église d'Afrique : nombreux voyages pour prendre part aux synodes annuels, visites aux confrères et aux détenteurs de fonction ecclésiastiques ; (3) pour l'Église universelle : controverses dogmatiques, réponses à de nombreuses questions, livres innombrables sur les questions les plus diverses, qui lui ont été posées. » C'est surtout le corpus de ses lettres, au nombre de 299, qui reflète la diversité de l'activité pastorale, sociale, politique et personnelle d'Augustin pendant plus de quarante années (de 386 à sa mort, en 430). Ce n'est qu'en 1981 que Johannes Divjak a publié 29 lettres importantes, récemment découvertes, qui, depuis, ont fait l'objet d'études approfondies.

Quand il disputait avec des adversaires, Augustin cherchait d'abord à les persuader, ensuite seulement à l'emporter sur eux, par souci de ne voir personne sombrer dans l'erreur. Si les quatre grandes controverses dans lesquelles il s'est engagé articulent au mieux son activité pastorale, qui s'étend sur près de quarante années, elles ont aussi apporté des éléments essentiels au développement de sa théologie.

B. Les controverses et leur théologie

1) Le manichéisme : *unde malum* ?

Au début de son presbytérat, Augustin poursuit, littérairement et pratiquement, son combat contre le manichéisme, notamment dans une *Disputatio* publique avec Fortunatus, un prêtre de Carthage, qui séjournait à Hippone, où il « induisait en erreur et aveuglait les habitants » (*V. Aug.* 6, 1). Dans cette joute rhétorique des 28 et 29 août 392, dont nous pouvons lire le déroulement dans les *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, les arguments d'Augustin ont désarçonné Fortunatus : il ne savait plus que répondre et quitta Hippone en homme vaincu. Une autre discussion publique du même genre, qui l'opposa au manichéen Felix dans la cathédrale d'Hippone du 7 au 12 décembre 404, également publiée dans les *Actes* d'Augustin, mit le point final à sa controverse avec le manichéisme. Entre ces deux dates se situe toute une série d'écrits antimanichéens, dont les plus importants sont *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (au début de son épiscopat) et *De natura boni* (399), qui abordent surtout trois thèmes.

1. L'origine du mal comme absence du bien dans une création fondamentalement bonne par un Dieu bon, contre la doctrine des manichéens qui oppose deux royaumes tous deux éternels, celui du bien et celui du mal, toujours en conflit.

2. L'identité entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, ainsi que l'unité des deux Testaments, contre la thèse manichéenne qui prétend que l'Ancien Testament a été rédigé par un Dieu mauvais et que le Nouveau Testament a été l'objet d'interpolations.

3. Enfin, la plus grande crédibilité de la doctrine catholique.

2) Le donatisme : ecclésiologie et doctrine sacramentaire

Après la persécution de Dioclétien, pendant laquelle nombre de clercs s'étaient pliés à la pression étatique et avaient livré les livres saints de l'Église (*traditores*), à l'occasion de la consécration de l'évêque Cecilien de Carthage (311/312) par un soi-disant *traditor*, s'était constituée en Afrique du Nord, sous la direction de Donat, une Église enthousiaste « des saints » : elle déniait la validité de l'exercice de leur fonction et de l'administration des sacrements aux clercs pécheurs, et procédait donc à de nouveaux baptêmes ; n'acceptant pas non plus l'idée que l'Église sainte pouvait être constituée de membres pécheurs, elle se considérait comme la seule véritable Église. Le donatisme ne s'étendit guère en dehors de l'Afrique du Nord, mais dans cette région, il avait réduit l'Église catholique à l'état de minorité

à l'époque d'Augustin. Le donatisme représentait donc un danger bien plus grand pour l'Église d'Afrique du Nord que le manichéisme. Augustin ne s'en préoccupa cependant pas avant 393 et il ne s'attaqua pas à lui avant 400. Cela ne s'explique pas seulement par sa propre histoire, mais aussi par le fait que, au début, Augustin s'était efforcé de convaincre les schismatiques de rallier l'Église catholique, ce dont témoigne son premier ouvrage sur le sujet, *Psalmus contra partem Donati* (393), qui a la forme d'un chant populaire et qui raconte, dans des strophes alphabétiques suivies d'un refrain, l'histoire du donatisme et de ses erreurs et qui exhorte à la réconciliation. C'est seulement quand, vers 400, Augustin fut forcé de reconnaître que l'Église donatiste, notamment son mouvement le plus radical, celui des « circoncellions » (des Berbères, travailleurs agricoles saisonniers), refusait tout rapprochement, qu'il entreprit de la combattre par la plume en même temps que par une politique ecclésiastique offensive. Il ne participe pas seulement à de nombreux synodes nord-africains qui s'occupent de ce problème, mais recommande aussi qu'on ait recours – et recourant lui-même – aux lois et mesures coercitives de l'empire contre les hérétiques. Les ouvrages antidonatistes se sont multipliés entre 400 et 418 : beaucoup sont perdus et ne nous sont connus qu'à travers les *Retractationes* d'Augustin. Les plus importants sont :

- *De baptismo* (vers 400), qui réfute la thèse fondamentale des donatistes, à l'origine du schisme, selon laquelle seuls des ministres sans péché pourraient valablement exercer leur ministère et dispenser les sacrements. Augustin fait une différence entre la validité et l'efficacité du sacrement. Le sacrement dispensé ou reçu indignement peut ne pas assurer (d'abord) le salut de celui qui le reçoit, mais le baptême n'en imprime pas moins son sceau ineffaçable (*character*), car le Christ seul est le dispensateur des sacrements, par la main de ses serviteurs. Dans son *Commentaire de Jean* (VI, 7), pour expliquer Jn 1, 33 (« c'est lui qui baptise dans l'Esprit saint »), Augustin trouvera cette formulation célèbre pour exprimer cette théologie : « Quand Pierre baptise, c'est le Christ qui baptise ; quand Paul baptise, c'est le Christ qui baptise ; oui, même quand Judas baptise, c'est le Christ qui baptise. »

- *De unitate ecclesiae* (également vers 400) contre la thèse ecclésiologique, sur laquelle repose le schisme donatiste, qui voudrait que l'Église une et sainte ne puisse compter que des membres également saints. Augustin, quant à lui, établit la différence fondamentale, qui servira désormais de critère d'orientation, entre la sainteté intangible de l'Église, corps du Christ, qui est le fondement de son unité (*Christus totus caput et corpus*), et la peccabilité de ses membres qui fait que l'Église reste un *corpus permixtum* jusqu'à son accomplissement. Mais il ne peut y avoir qu'une seule Église, qui doit être l'Église universelle. Plus tard, l'ecclésiologie d'Augustin se déploiera dans la conception de la triple *communio* : l'Église

terrestre, *communio sanctorum*, est faite de bons et de méchants, sans que cela porte préjudice à la sainteté du corps du Christ ; ceux qui sont déjà morts dans le Christ constituent l'autre partie du corps du Christ, la *communio iustorum* ; et l'Église eschatologique, *communio praedestinatorum*, inclut tous ceux qui sont appelés au salut (*De civitate Dei* XX, 9).

- *Gesta conlationis Carthaginensis anno 411* et *Breviculus conlationis cum donatistis*. Les nombreux synodes et les lois impériales édictées contre les donatistes culminent dans une conférence convoquée à Carthage par le *notarius* impérial Marcellinus, les 1^{er}, 3 et 8 juin 411, où l'argumentation des 286 évêques catholiques présents, dont Augustin était le porte-parole, réussit, le troisième jour, à déjouer la tactique des 285 évêques donatistes en passant des cas particuliers disciplinaires litigieux aux questions théologiques fondamentales. Un édit de l'empereur Honorius, du 30 janvier 412, ordonna la répression des donatistes par mesures coercitives mises en œuvre par les autorités civiles.

3) Le pélagianisme : la doctrine de la grâce et de la prédestination

a. Pélagie

À peine le problème des donatistes était-il réglé, du moins en principe, car cette Église mit longtemps à disparaître totalement, que débutait l'autre grande controverse qui occupera Augustin jusqu'à la fin de sa vie : la question de la doctrine de la grâce, telle que la posa pour la première fois Pélagie. Pélagie, originaire d'Irlande, s'était établi à Rome, depuis le début des années 380, où il développa sa théologie, très populaire au sein des cercles ascétiques, que nous connaissons déjà à travers Jérôme. Cette théologie était au fond une réaction optimiste contre les tendances à la superficialité et au laxisme dans la conduite de la vie chrétienne, dues au nombre croissant des fidèles qui affluaient dans l'Église, désormais Église d'État, et qui apportaient avec eux beaucoup de médiocrité et de négligence. Pélagie, quant à lui, entendait, de façon tout à fait positive, encourager tous les chrétiens à mettre tout leur zèle à mener une vie authentiquement chrétienne, en soulignant l'importance de la décision volontaire de l'homme pour le bien, en y conformant sa conduite. Il part de l'hypothèse que, par nature, à titre de créature à l'image de Dieu (Gn 1, 26 s), l'homme est en possession de la grâce et a donc la capacité de se décider librement pour Dieu, d'obéir aux commandements de Dieu, à la suite du Christ, modèle exemplaire (*exemplum*) de la vie chrétienne et d'obtenir ainsi le salut. Il ne considère donc pas la faute d'Adam comme péché originel, se transmettant de génération en génération, mais seulement comme la faute personnelle d'Adam et comme une incitation à l'imiter à laquelle la fermeté de notre volonté nous permet de résister. Ce sont

nos propres mérites (*merita*), et non pas les sacrements, qui nous valent la grâce de Dieu. Il récuse, dès lors, comme inutile, le baptême des enfants, qui se répandait de plus en plus dans la mesure où le baptême était considéré comme indispensable au salut.

La doctrine pélagienne ne fut pas immédiatement considérée comme hérétique : elle ne paraissait pas toucher la théologie proprement dite, c'est-à-dire la question de Dieu, mais semblait ne concerner que l'éthique. C'est pourquoi, aussi, la controverse ne fut pas déclenchée par Pélagie lui-même, mais par son disciple Caelestius qui, après la chute de Rome, le 24 août 410, s'était établi à Carthage. C'est là, en effet, qu'Augustin, le premier, reconnut le caractère dangereux sur le plan de la soteriologie et de la christologie du pélagianisme, doctrine selon laquelle l'homme est capable par lui-même de mériter son salut. En effet, si l'homme peut parvenir au salut de lui-même, simplement parce qu'il le décide, le Christ n'étant qu'un exemple, à quelle fin le Fils de Dieu serait-il mort sur la croix ? Il s'agit précisément de ce contre quoi Paul avait déjà mis en garde dans sa première lettre aux Corinthiens (1, 17), « la réduction à néant de la croix du Christ » (*ne evacuetur crux Christi*). Augustin rédige en 412 son premier ouvrage antipélagien, *De peccatorum meritis et de baptismo parvulorum*, où il souligne la nécessité de la grâce de Dieu, qui précède la volonté humaine, pour la décision dans le sens du bien, ainsi que la nécessité absolue du baptême pour avoir part à la mort du Christ sur la croix, pour triompher de la faute originelle. Au fil de la controverse qui se poursuit, dans d'autres œuvres importantes, Augustin précisera les relations entre la loi et la grâce (*De spiritu et littera*), ainsi qu'entre la nature et la grâce (*De natura et gratia*) : l'accomplissement des commandements divins à lui seul, sans la grâce de Dieu qui l'inspire, ne justifie pas, et la nature et la grâce ne s'opposent nullement, mais la grâce seule libère la nature et procure son salut (*Retr.* II, 42).

La doctrine de la grâce d'Augustin repose sur l'idée fondamentale que le péché d'Adam n'a pas seulement été sa faute personnelle, mais qu'il a fait de l'humanité entière une *massa damnata* et que cette faute originelle se transmet de génération en génération, non par imitation personnelle (*imitatio*), mais par propagation (*propagatio*) moyennant la concupiscence (*concupiscentia*) de l'homme. Tandis que la nature humaine de l'état paradisiaque, créée par Dieu, à son image et ressemblance, pouvait sans doute opter immédiatement pour Dieu, la nature de l'homme corrompue par la faute originelle n'en est plus capable : la grâce préalable de Dieu lui est indispensable et le rend capable de ce choix en l'y encourageant. L'accomplissement des commandements de Dieu lui-même n'est possible qu'avec la grâce de Dieu qui accompagne l'homme. Mais la libre volonté de l'homme détermine l'efficacité de la grâce. Certes, l'homme est déjà racheté

par la mort du Christ sur la croix et il reçoit la grâce par le baptême, donc indispensable au salut, mais l'efficacité de cette grâce dépend de la décision de l'homme et de la conduite de sa vie. Pourtant la seule volonté de l'homme ne peut lui gagner la grâce, que Dieu prodigue toujours librement, qui n'est jamais due (*gratuitas*), même s'il est vrai également que Dieu sauve, certes, sans mérite (*bona merita*), mais ne damne pas sans faute (*mala merita*) (*Contra Iulianum*, 3, 18, 35). La théologie de la grâce d'Augustin devient problématique et l'Église la refuse quand il va jusqu'à dire que la grâce de Dieu est irrésistible et que le salut de l'homme individuel dépend entièrement de Dieu, qui accorderait ou refuserait la grâce apparemment de façon arbitraire. Cette doctrine de la prédestination, ainsi que celle de la transmission du péché originel par la concupiscence inhérente à l'acte de génération, furent à l'origine des deux phases suivantes de la controverse pélagienne, ou en constituèrent les thèmes principaux.

Le pape prit d'abord position à plusieurs reprises dans le sens d'Augustin. Son corpus épistolaire comporte trois lettres du pape Innocent, de janvier 417 (n° 181-183), qui répondent positivement aux lettres de deux synodes tenus à Carthage et Milève, ainsi que de cinq évêques (n° 175-177), dont Augustin, qui souhaitent voir confirmée leur condamnation de Pélage. Le pape excommunique Pélage et Caelestius, le 17 janvier 417. Du célèbre *Sermon* 131, qu'Augustin a sans doute prononcé en septembre 417, on a tiré, plus tard, l'adage « *Roma locuta – causa finita* », dans le sens d'une reconnaissance unanime de l'autorité décisive du siège de Rome en matière doctrinale. Mais cela ne correspond ni à la teneur littéraire ni à l'intention du sermon d'Augustin. C'était exactement l'inverse. En effet, entre-temps, après le synode de Diospolis, en Palestine (décembre 415), Zosime, le successeur du pape Innocent (depuis mars 417), avait lui aussi réhabilité Pélage en raison de son attitude courtoise et de son habile défense. Mais les Africains considéraient que l'affaire avait été réglée (*causa finita*) par la sentence d'Innocent, contre la position actuelle du pape. Le pape Zosime fut contraint de s'incliner devant la pression des Africains, qui obtinrent le 30 avril 418 la promulgation d'un édit impérial contre Pélage et Caelestius, et le pape dut condamner une nouvelle fois Pélage dans son *Epistula tractatoria*.

b. Julien d'Éclane

L'*Epistula tractatoria* inaugure la deuxième phase de la controverse pélagienne : en effet Julien, l'évêque d'Éclane, en Italie du Sud (l'actuelle Mirabella Eclano, près d'Avellino, en Campanie), et 18 autres évêques se refusèrent à contresigner la condamnation. Julien écrivit deux lettres au pape Boniface (29 décembre 418 et 4 septembre 422), lui demandant des explications, lettres qui lui valurent l'excommunication. Il se plaignit au *comes* Valerius, à Ravenne, qui, comme le pape Boniface, s'adressa à

Augustin pour connaître sa position théologique (cette circonstance et bien d'autres montrent de quelle autorité extraordinaire Augustin jouissait déjà de son vivant. On lui écrivait ou on allait le trouver avec ses problèmes, qu'il résolvait de façon convaincante et durable dans tous les cas qui nous sont connus. Nombre de ses œuvres sont ainsi des écrits de circonstance et le corpus est plein d'échanges de lettres de ce type).

Augustin répondit par deux écrits qu'il mit à la disposition du *comes* Valerius : *Contra duas epistolas pelagianorum* et *De nuptiis et concupiscentia* (418/419), qui nous permettent de reconstituer les positions théologiques de Julien. Augustin y réfute notamment les accusations selon lesquelles il nierait la volonté libre, qu'en maintenant l'affirmation du péché originel et en considérant le plaisir désordonné comme un mal, il condamnerait le mariage et déprécierait le baptême. C'est là le début d'un pugilat littéraire qui s'achèvera avec la mort d'Augustin : Julien répond au premier livre du *De nuptiis et concupiscentia* par un ouvrage en quatre livres, et Augustin (421/422) répond à son tour par un traité détaillé *Contra Iulianum* en six livres ; Julien publie huit autres livres contre le deuxième livre du *De nuptiis et concupiscentia*, et Augustin entreprend d'y répondre (428) dans son *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum* qu'il ne terminera pas. À ce stade de la controverse pélagienne, Augustin cherche surtout à éclaircir le concept de *concupiscentia*. La cohabitation conjugale et le plaisir sexuel de l'acte de génération sont bons du fait de leur institution et, comme tels, on ne peut que les approuver. Mais du fait de la chute d'Adam, la *concupiscentia* n'obéit plus à son ordre originel, orienté vers Dieu : elle s'oriente, de façon désordonnée, vers le monde matériel. Bien que, chez le baptisé, sa culpabilité soit rachetée par l'acte rédempteur du Christ, elle n'en demeure pas moins propension au désordre et transmet ainsi la faute originelle.

c. Les moines d'Hadrumète et de Massilia

La troisième phase du pélagianisme, du vivant d'Augustin, n'est pas un prolongement linéaire des deux premières : ce ne sont plus Pélage et ses disciples qui se situent face à l'Église catholique, mais les questions théologiques portant sur la doctrine de la grâce et de la prédestination, soulevées par Pélage, continuent à se poser au sein de l'Église. Le facteur déclenchant est la lettre 194 d'Augustin à Sixte, prêtre romain, en 418, où, pour des raisons de clarté et pour rendre ses arguments plus convaincants, il accentue à ce point le caractère antipélagien de sa doctrine de la grâce que l'on pouvait penser qu'à ses yeux seule la grâce de Dieu non due et imméritée prédétermine le destin de l'homme, sans même qu'il y participe. La lettre soulève une grande inquiétude parmi les moines d'Hadrumète, en Afrique du Nord (l'actuelle Sousse, sur la côte orientale de la Tunisie), parce qu'ils craignent que cette théorie ne rende vains leurs efforts ascétiques en vue d'une vie

agréable à Dieu. Augustin répond à cette inquiétude dans son traité *De gratia et libero arbitrio* (426), où il explique une nouvelle fois que la grâce de Dieu précède, certes, la décision volontaire de l'homme, qu'elle la rend possible et qu'elle accompagne son agir pour l'accomplir, mais que la libre décision de l'homme n'en est pas entravée pour autant, pas plus qu'elle ne devient superflue. Mais quelques moines d'Hadrumète se réclamèrent de cette réponse d'Augustin pour récuser le blâme fraternel, puisque c'est la grâce de Dieu qui dirige la volonté humaine. Augustin répond par le *De correptione et gratia*, où il explicite une nouvelle fois sa théologie de la grâce et fait notamment une différence entre l'efficacité de la grâce avant et après la chute. En effet, si, dans l'état d'union à Dieu, la grâce pouvait agir immédiatement, après la chute, elle se heurte à la résistance de l'homme et fait donc aussi appel à sa collaboration. Augustin distingue ainsi la grâce, *adiutorium sine quo non* et la correction, *adiutorium quo*.

Ces explications répondaient manifestement aux interrogations des moines d'Hadrumète, mais à Marseille, des moines s'opposèrent formellement à la doctrine de la grâce d'Augustin, opposition déclenchée précisément par ses deux écrits destinés aux moines d'Hadrumète. Les moines de la Gaule continuaient à penser qu'Augustin exagérait par trop le rôle de la grâce et de la prédestination par rapport à la libre décision et aux mérites de l'homme. En 429, Prosper d'Aquitaine et un Africain du nom de Hilaire, amis d'Augustin, le lui font savoir dans deux lettres (n° 225 et 226), et Augustin répond (429/430) par deux autres écrits adressés aux moines gaulois : *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*. Il y souligne que la prédestination ne signifie pas une prédétermination, mais un présavoir et une préparation de la grâce (*gratiae praeparatio*) ; il ne s'agit pas d'une décision préalable de Dieu décidant du destin de l'homme et éliminant la liberté humaine. Il ne faut pas non plus, bien évidemment, tomber dans l'excès contraire et attendre tout des mérites de l'homme – comme Pélagie. Sans la grâce imméritée de Dieu, qui précède et qui accompagne, l'homme ne peut ni accéder à la foi ni y persévérer. À la différence des moines d'Hadrumète et de nombre d'autres qui ont discuté certaines thèses d'Augustin, les moines gaulois n'acceptent pas sa théologie. Dans le 13^e livre de ses *Conlationes*, Jean Cassien la conteste, et Vincent de Lérins, moine prêtre, critique violemment Augustin dans ses *Obiectiones* : on peut donc penser que le centre de l'opposition se situe dans ces deux monastères. Après la mort d'Augustin (430), Prosper d'Aquitaine et d'autres continuent la discussion, y compris par écrit, jusqu'au concile d'Orange (529), qui finit par condamner ce que l'on appellera « semi-pélagianisme » à partir du XVI^e siècle.

4) L'arianisme

La progression des Goths et d'autres tribus germaniques, ralliés au christianisme arien, mais aussi la présence de soldats ariens dans l'armée romaine en Afrique du Nord, amenèrent Augustin à s'occuper également de l'arianisme dans les dernières années de sa vie, à partir de 416. Point n'était besoin de développer une nouvelle théologie, puisque le concile de Constantinople (381) avait élucidé les fondements de la doctrine trinitaire, et Augustin avait déjà achevé son grand traité *De trinitate* dans lequel il pouvait donc puiser. Aussi ne rédigea-t-il à cet effet que quelques écrits, mais importants : *Contra sermonem arianorum* (418), contre le *sermo* d'un arien inconnu auquel il se réfère ; *Collatio cum Maximinum arianorum episcopum* (427/428), la mise par écrit d'une discussion comparable aux débats d'autrefois avec les donatistes ; et *Contra Maximinum arianorum episcopum* (428) contre Maximinus qui, à son retour à Carthage, prétend l'avoir emporté dans une discussion publique à Hippone. Par-delà la doctrine trinitaire de ces traités qui, comme nous l'avons dit, ne sort pas du cadre de la théologie de la Trinité d'Augustin, on y trouve des passages christologiques qui développent et mettent à profit sa christologie qui n'a connu son plein développement qu'en 411.

5) Leporius : un cas de « prénestorianisme »

Peu avant sa mort, Augustin se trouva confronté à un problème théologique, qui ne représentait pas encore une controverse pour lui, mais dont le contenu préfigure la question nestorienne et dans lequel on voit donc volontiers un cas de « prénestorianisme ». Leporius, prêtre moine gaulois (de Marseille ?), excommunié dans les années 418-428 par l'évêque de Marseille pour hérésie christologique, alla chercher un appui théologique auprès d'Augustin. Celui-ci reconnaît « sa pieuse crainte, mais aussi son erreur par légèreté : il ne veut pas reconnaître que Dieu soit né d'une femme, que Dieu ait pu être crucifié et qu'il ait pu souffrir à la façon des hommes, par crainte que l'on puisse croire que la divinité s'est transformée en un homme ou qu'elle a été corrompue par mélange » (*Epistula* 219, 3). Il s'agit donc bien du problème de la *communicatio idiomatum* qui sera débattu à l'occasion de la crise nestorienne, mais qui, parce qu'il souligne trop la séparation des deux natures du Christ, court le danger d'aboutir à l'affirmation de deux fils. Augustin avait déjà résolu ce problème par sa théologie de l'*una persona Christi*, sujet unique et commun de tous les actes, aussi bien de la divinité que de l'humanité du Christ, il pouvait donc instruire Leporius et il rédigea avec lui (ou pour lui) un

Libellus emendationis seu satisfactionis. Il le renvoya chez lui avec ce libelle et avec une lettre d'accompagnement (*Epistula* 219), contribuant ainsi à sa réhabilitation.

C. Choix du successeur et mort

À l'âge de 72 ans, pour prévenir toute contestation après sa mort, Augustin décida, le 26 septembre 426, lors d'une réunion publique avec deux autres évêques, de faire élire un coadjuteur par le clergé et le peuple d'Hippone. Pour ce faire on rédigea un protocole que l'on envoya au consul Theodosius et à l'empereur Valentinien III pour les mettre officiellement au courant (*Epistula* 213). Quand Augustin lui-même était devenu coadjuteur de Valerius, son prédécesseur à Hippone, il avait déjà été consacré évêque du vivant de ce dernier. Ceux qui avaient pris cette décision et posé ce geste ignoraient alors que le canon 8 du concile de Nicée (325) interdisait cette procédure. Eraclius, le successeur désigné d'Augustin, resta donc prêtre jusqu'à la mort de son prédécesseur, mais il le déchargeait déjà de certaines de ses obligations épiscopales. Augustin mourut le 28 août 430, dans le troisième mois du siège d'Hippone par les Vandales, qui avaient entrepris la conquête de l'Afrique depuis 429, en passant par Gibraltar. Pâques 431 fut marqué par l'invitation au concile d'Éphèse, qui témoigne une nouvelle fois de la haute estime dans laquelle on tenait le théologien Augustin dans tout l'empire. En effet, les synodes qui se tenaient dans la partie orientale de l'empire se passaient habituellement – bien que œcuméniques – de toute intervention de l'épiscopat occidental. Dans ce cas aussi, outre Augustin ne fut invité que Célestin, le pape de Rome, déjà impliqué dans la controverse, qui envoya un légat.

Augustin fut très probablement enterré dans la cathédrale d'Hippone. Vers 500, les évêques catholiques bannis d'Afrique du Nord (les Vandales étaient ariens) ont emporté ses ossements en Sardaigne et au VIII^e siècle Liutprand, roi des Lombards, en fit l'acquisition et les fit transporter à Pavie, où ils sont toujours vénérés dans l'église San Pietro in Ciel d'Oro. Avec Ambroise, Jérôme et le pape Grégoire le Grand, Augustin est l'un des « quatre grands docteurs de l'Église d'Occident » et son influence sur la théologie et l'Église d'Occident est inestimable. La présentation de l'« augustinisme » remplit des bibliothèques entières.

II. LES ŒUVRES LES PLUS IMPORTANTES ET LEUR THÉOLOGIE

1. LES CONFESIONS⁴³

Les *Confessions* d'Augustin, en treize livres, sont sans aucun doute son ouvrage le plus célèbre, unique dans la littérature mondiale : elles constituent notre source principale pour connaître sa vie et son évolution intérieure jusqu'à son baptême et à la mort de sa mère Monique (387). Mais en latin « *confessio* » n'a pas seulement le sens de notre « confession » (confession, par exemple, des errements d'Augustin jusqu'à sa conversion), mais aussi celui de « reconnaissance », notamment reconnaissance de la grandeur et de la bonté de Dieu, ainsi qu'Augustin l'explique lui-même en maints passages de ses œuvres, par exemple dans le nouveau *sermo Moguntinus* 1, 1 sur le Psaume 117, 1, « *confitemini Domino quoniam bonus* » : « mais dans l'Écriture sainte la confession s'exprime et doit se comprendre de deux façons : l'une dans le sens de ton châtement, l'autre dans celui de la gloire rendue à Dieu. » C'est ainsi, aussi, qu'Augustin comprend le titre de ses « *Confessiones* », comme il l'explique lui-même dans les *Retractationes* (2, 6) : « Les treize livres de mes confessions de mes actes mauvais comme de mes actes bons louent le Dieu juste et bon. » On peut dès lors distinguer deux grandes parties dans les *Confessions* : les livres I-IX « confessent » les errements d'Augustin jusqu'à sa conversion ; ils s'achèvent avec la mort de sa mère Monique, à Ostie ; les livres X-XIII sont une louange de Dieu et de sa création, le livre XI exposant la grande et célèbre philosophie du temps d'Augustin.

Augustin a commencé ses *Confessions* après la mort d'Ambroise (4 avril 397). A-t-il entrepris cette rédaction sous la pression de circonstances extérieures ou n'a-t-il obéi qu'à une motivation personnelle ? Jusqu'ici, rien ne permet de le savoir avec certitude. Il se peut que des amis l'aient poussé à rédiger ce texte. La première partie (I-IX) ayant été connue fin 398, et l'œuvre entière en 400, on a pu discuter sur l'unité de l'œuvre, cependant généralement admise. Si l'on compare les données des *Confessions* aux autres sources contemporaines relatives à la vie d'Augustin, notamment les dialogues de Cassiciacum, on constate certaines divergen-

43. Les textes des *Confessions* sont cités dans la traduction de Louis de MONTADON, *Confessions*, Pierre Horay, 1954 (note du traducteur).

ces quant à l'évolution intérieure d'Augustin – qui ont donné lieu, elles aussi, à des recherches approfondies. Rien ne nous autorise pourtant à soupçonner Augustin de distraction, d'oubli ou de falsification volontaire, mais il faut admettre que douze à quinze ans après qu'ils se sont produits, l'évêque a pu avoir sur bien des événements un regard autre que celui de récent converti. Augustin n'a pas envisagé les *Confessions* comme un récit autobiographique « objectif » mais comme une réflexion sur sa vie d'évêque. Les innombrables travaux de recherche auxquels ont donné lieu les *Confessions* se sont surtout intéressés à la biographie d'Augustin, à sa formation, à son évolution intérieure, sa psychologie et sa philosophie, sa conception de Dieu, sa vision du monde et bien d'autres questions particulières.

2. EXÉGÈSE BIBLIQUE ET COMPRÉHENSION DE L'ÉCRITURE

D'après les *Confessions*, deux constantes soutiennent la conduite d'Augustin sur le chemin qui le conduit au baptême : la recherche du Christ et la haute estime dans laquelle il tient la Bible, source fondamentale de toute révélation. À chaque fois qu'Augustin se rapprochait de l'Église catholique, il se tournait tout naturellement vers la lecture de l'Écriture sainte. Même si le style « rugueux » de l'Ancien Testament et son contenu barbare le rebutent, il n'en accepte pas moins les textes et l'interprétation de la Bible des manichéens. En proposant à Augustin une lecture acceptable de l'Ancien Testament, Ambroise a su le convaincre de reprendre l'étude de la Bible, notamment des lettres de Paul, qui ont achevé de le convertir. « Vu donc notre impuissance à découvrir de raison pure la vérité et, partant, le besoin où nous sommes d'un témoignage de textes saints, je me pris à croire que tu n'aurais aucunement attribué à cette Écriture une autorité déjà par toutes régions transcendante, à moins que de vouloir que par elle on croie en toi et que par elle on te recherche » (*Conf.* VI, 5, 8). Même si la formulation est celle de l'évêque Augustin, son témoignage quant au rôle décisif de la Bible à l'époque de sa conversion n'en demeure pas moins, et cette importance de la Bible se retrouvera évidemment plus tard dans sa vie de chrétien catholique. La lecture et l'explication de la Bible faisaient partie intégrante de la vie communautaire à Cassiciacum et à Thagaste et, après son ordination presbytérale, Augustin demanda une nouvelle fois qu'on lui laisse le temps de se préparer à l'explication de l'Écriture, qui sera le fondement de toute sa prédication de prêtre et d'évêque.

Les premiers écrits exégétiques d'Augustin, immédiatement après sa conversion, étaient évidemment dirigés contre les manichéens. C'est dans

ce contexte qu'il faut comprendre sa phrase célèbre : « Je ne croirais pas en l'Évangile si l'autorité de la Sainte Église ne m'y incitait pas » (*Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 5, 6). Le critère dernier de la vérité n'est donc pas la compréhension privée de l'Écriture, mais l'autorité enseignante de l'Église, même si, comme Augustin le souligne à peu près à la même époque (397), dans le livre II du *De doctrina christiana*, les sciences (la linguistique, les connaissances littéraires, l'histoire, la philosophie, la logique, les sciences de la nature, la rhétorique et la dialectique) sont indispensables à une étude sérieuse des Écritures. C'est là qu'il développe aussi sa théorie des signes qui sous-tend toute son exégèse (cf. 6).

Les deux ouvrages exégétiques les plus remarquables d'Augustin sont des recueils de sermons prononcés dans des lieux et à des dates très différents, impossibles à préciser, ainsi que des exposés mis par écrit sous la dictée, qui les complètent : ils constituent ensemble un commentaire complet des Psaumes et de l'Évangile de Jean. Les *Enarrationes in psalmos*, qui s'étendent sur les années 392 à 416 ou 422, constituent l'ouvrage le plus volumineux d'Augustin et le seul commentaire complet des Psaumes de toute la patristique. Augustin donne des Psaumes une explication essentiellement christologique : si, en effet, selon la conviction générale de l'Église ancienne, ils ont été composés par David, l'orant chrétien se les approprie en y voyant – comme dans tout l'Ancien Testament – des paroles prophétiques qui concernent le Christ. « C'est le Seigneur qui a dit tous ces versets. C'est le prophète, certes, qui a parlé, mais il l'a fait au nom (*ex persona*) du Seigneur. Même quand le prophète parle en son nom propre (*ex sua persona*), c'est le Seigneur lui-même qui parle à travers lui, qui lui souffle la vérité qu'il prononce » (Ps 56, 13). Selon cette règle fondamentale, c'est pour Augustin le *Christus totus* qui parle dans les Psaumes : selon le contexte comme Fils de Dieu (*ex persona capitis*), comme homme (*ex persona hominis, carnis*), comme représentant du genre humain (*ex persona generis humani*) et de l'Église (*ex persona corporis*). Le critère est toujours à chercher dans la signification la plus appropriée (*aptum*) au contexte. Ce type d'interprétation du texte a déjà été développé dans l'Antiquité classique, à propos des poèmes d'Homère et des autres poètes, pour expliquer les passages obscurs ou inopportuns et pour mettre en lumière le sens plus profond des poèmes considérés comme inspirés. Augustin avait appris cette façon d'interpréter au cours de sa formation et il l'utilisera très fréquemment dans son exégèse biblique.

Le *Commentaire de l'Évangile de Jean* se compose de 124 exposés, dont la date est toujours discutée, mais qui se situent entre les années 406 et 420. Ce *Commentaire* a lui aussi pour Augustin une signification émi-

nemment christologique, parce que Jean, à la différence des synoptiques, fait ressortir que le Christ est le Fils de Dieu.

3. CHRISTOLOGIE ET SOTÉRIOLOGIE

Le nom du Christ était familier à Augustin dès sa plus tendre enfance et le long chemin qui l'a conduit à la « véritable philosophie » était incontestablement une recherche du Christ, ainsi qu'il le dit lui-même dans les *Confessions*. Ce qui ne veut pas dire, certes, qu'avant son baptême il avait déjà eu une juste conception de ce qu'était le Christ. « Je cherchais alors une voie où acquérir la vigueur apte à jouir de toi, et je ne trouvais pas, jusqu'à tant que j'eusse étreint le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme. (...) Mais à propos du Christ mon maître, j'avais en tête bien autre chose : l'idée seulement d'un homme éminent en sagesse, sans rival possible (...). Mais quel mystère expriment les mots : "Verbe fait chair", je ne le soupçonnais même pas (...) Je reconnaissais dans le Christ un homme complet, non pas seulement le corps d'un homme, ou, jointe au corps, une âme sans la pensée, mais un vrai homme qui, selon moi, l'emportait sur les autres, non point parce qu'il était la Vérité en personne, mais par certains dons éminents d'humanité et par une dose plus rare de sagesse. (...) Moi, il me fallut, je l'avoue, un peu plus de temps pour apprendre au sujet du Christ Verbe incarné la différence entre la réalité catholique et l'erreur photinienne » (*Conf.* VII, 18, 24 - 19, 25). À l'époque de sa conversion, Augustin avait donc une représentation purement philosophique, néoplatonicienne du Christ, raison pour laquelle les trois études les plus importantes de ce siècle, celles de von Scheel, de Van Bavel et de Newton, ont surtout étudié l'influence de la philosophie sur la christologie d'Augustin.

Mais le vocabulaire des *Confessions* montre que déjà à cette époque la christologie de l'évêque Augustin a beaucoup évolué : il pensait à l'homme Jésus-Christ dans la catégorie sotériologique de sa méditation et il avait reconnu que l'incarnation signifiait l'assomption réelle et entière de l'homme par le vrai Fils de Dieu préexistant. Dans le cadre des questionnements et des tentatives de solution de son temps, quant à la définition de la réalité et de la complétude des deux natures du Christ et de leurs relations mutuelles, cette reconnaissance le conduit finalement – par-delà diverses étapes préliminaires – à la redécouverte de la formulation célèbre et si déterminante pour le futur concile de Chalcédoine (451), qui apparaît pour la première fois en l'an 411, dans la lettre 137 : « *Christus una persona in utraque natura* ». Cette formule lui a été suggérée par l'exégèse dite de

la personne (prosopologique⁴⁴), une forme d'explication antique, qui se retrouve déjà dans la littérature profane, qui s'interroge sur le sujet d'une phrase, d'un énoncé ou d'une action. Le Christ est l'unique sujet de toutes les paroles et de tous les actes, aussi bien de l'homme Jésus que du Fils de Dieu, ce qui résout aussi le problème de la *communicatio idiomatum*, de l'appropriation mutuelle des attributs divins et humains, problème qui posera de si grandes difficultés à Leporius et, plus tard, à Nestorius. Augustin établit une distinction entre les noms de « Jésus », nom propre, et « Christ », fonction salvatrice de l'homme-Dieu : « Jésus Christ, notre sauveur, est évidemment un, "Jésus" n'en est pas moins son nom propre (...) tandis que "Christ" est le nom du sacrement. Tout comme quand il est appelé prophète, quand il est appelé prêtre, Christ le désigne comme l'Oint, en qui fut donné le salut de tout le peuple d'Israël » (*In epistulam Iohannis tractatus* 3, 6).

La sotériologie d'Augustin explique l'action salvatrice du Christ à deux niveaux : celui de la dogmatique et celui de la piété à l'égard du Christ. Le Christ est le médiateur entre Dieu et l'homme, et ce dans la mesure où il est homme. « Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, un homme, Christ Jésus » (1 Tm 2, 5). Mais pour cela il faut inéluctablement que le Christ soit à la fois homme et Dieu, parce que, logiquement, une médiation suppose deux parties, mais requiert également que le médiateur se situe des deux côtés. « S'il avait été seulement homme (...) tu n'y aurais jamais suffi ; s'il avait été seulement Dieu, (...) tu n'y aurais jamais suffi non plus » (*Enarrationes in psalmos* 134, 5). Ainsi le Fils de Dieu s'est fait homme pour jeter un pont par-dessus l'abîme qui sépare Dieu et l'homme, non pas, certes, en revêtant extérieurement une apparence humaine comme dans les théophanies de l'Ancien Testament, mais en devenant homme-Dieu. Cet abaissement du Fils de Dieu était nécessaire pour servir d'exemple aux hommes, parce que dans l'abaissement du Christ (*Jesus humilis*) la grâce de Dieu se manifeste de façon unique et qu'elle donne l'exemple décisif contre le péché originel de l'homme, à savoir contre l'orgueil (*Christus exemplum et magister vitae*).

Dans la mesure, enfin, où le Christ est la tête de son corps, l'Église (*Christus totus*), il garantit non seulement (contre les donatistes) la sainteté essentielle et immuable de son Église, mais il est aussi (contre les pélagiens) le médiateur de toute grâce. L'homme ne reçoit la grâce du salut qu'en s'incorporant par le baptême au corps du Christ, ce qui le fait participer à l'acte salvifique du Christ, source de toutes les grâces.

44. M.-J. RONDEAU, *Les Commentaires patristiques du Psautier*, vol. II : *Exégèse prosopologique et théologique*, OCA 220, Rome, 1985.

4. DE TRINITATE

« Tandis qu'Augustin songeait à écrire un livre sur la Trinité, il se promenait sur la plage et vit un garçon qui avait creusé un petit trou dans le sable dans lequel il versait de l'eau puisée dans la mer avec un coquillage. Augustin demanda au garçon ce qu'il faisait. Il lui répondit qu'il avait entrepris de vider la mer avec le coquillage et de la déverser dans ce trou. Quand Augustin lui représenta que c'était impossible, souriant de la naïveté de l'enfant, le garçon lui dit qu'il lui serait plus facile de faire ce qu'il avait dit qu'à Augustin d'expliquer ne fût-ce que la plus infime partie des mystères de la Trinité dans son livre⁴⁵. » Cette légende médiévale, qui apparaît pour la première fois dans le recueil de Pierre de Natalibus, a acquis une grande popularité, y compris dans les représentations artistiques, parce qu'elle traduit de façon si touchante et frappante les difficultés qu'a rencontrées Augustin dans la rédaction de son traité monumental *De Trinitate* et qu'il décrit lui-même dans le prologue, la lettre dédicace à l'évêque Aurelius de Carthage (*Epistula* 174). Quatorze années de travail (399-412) ont donné naissance à douze livres, sans qu'Augustin soit satisfait du résultat, ce qui le conduisit à reculer la publication. Ses élèves et amis impatients, qui ne voyaient dans ses hésitations qu'un perfectionnisme inutile, firent multiplier le manuscrit et le diffusèrent, sans l'autorisation d'Augustin. Quand il l'apprit il en fut si irrité qu'il ne voulut pas achever son ouvrage, mais les supplications pressantes de ses confrères eurent finalement raison de ses hésitations. Il y travailla jusqu'à 420, ajoutant trois autres livres, et révisant encore une fois tout l'ouvrage. C'est pourquoi, dans le texte tel qu'il nous est parvenu, il n'est plus possible de préciser la succession dans le temps des différentes idées exprimées dans les douze premiers livres.

Le *De Trinitate* n'a pas été rédigé à une occasion particulière. Œuvre de profonde réflexion, Augustin a pris son temps pour l'écrire et a approfondi son travail de préparation : « J'ai lu, dans la mesure du possible, tous ceux qui avaient écrit sur la Trinité avant moi » (*Trin.* I, 4, 7). Il n'est malheureusement pas possible de déterminer avec précision quels sont ces écrits (l'*Adversus Praxean* de Tertullien, Novatien, Marius Victorinus, Hilaire de Poitiers, voire aussi des auteurs grecs). Les quinze livres se répartissent en cinq grandes parties : I-IV, les témoignages de l'Écriture relatifs à l'unité et à la consubstantialité de la Trinité ; V-VII, la doctrine des relations, caractéristiques qui différencient les personnes de la Trinité ;

45. *ActaSS Aug VI* (1743), p. 357s.

VIII, la connaissance de Dieu par la vérité, la bonté, la justice et l'amour ; IX-XIV, l'image de la Trinité en l'homme ; XV, conclusion récapitulative : les témoignages de l'Écriture sur la procession du Fils et de l'Esprit. Les énoncés décisifs et caractéristiques de la théologie trinitaire d'Augustin sont les suivants :

1. La Trinité constitue non seulement une unité inséparable, mais œuvre également toujours comme telle. Dans les théophanies de l'Ancien Testament elle se manifeste, il est vrai, sous différentes formes et personnes, en prenant l'apparence d'objets, d'animaux, d'hommes et d'anges, et le Fils dans le Nouveau Testament n'*assume* pas seulement un homme, mais le *devient* de façon unique, mais ce sont toujours les trois personnes de la Trinité qui agissent conjointement ;

2. Les personnes divines sont toutes trois l'Être même, éternel, immuable, consubstantiel. Leur différence ne leur vient donc pas de leur être, mais de leurs *relations*, qui trouvent leur expression dans leurs noms : le Père, commencement et non engendré ; le Fils, parole et image du Père ; l'Esprit saint, grâce et amour ;

3. La formule trinitaire élaborée par l'Église grecque à l'instigation des Cappadociens « μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις » est fautive dans sa traduction latine littérale, telle que l'avait encore utilisée Marius Victorinus, « *una essentia - tres substantiae* ». Mais la traduction « *tres personae* » ne satisfait pas non plus Augustin, parce que, selon la logique de la langue, « *personne* » n'est pas un concept relationnel, mais un concept soulignant l'unité. « On dit cependant "trois personnes", non parce que l'on pourrait exprimer ainsi ce que signifie la Trinité de Dieu, mais pour ne pas être réduit au silence » (*Trin.* V, 9, 10) ;

4. L'homme, image de Dieu, est image de la Trinité (Gn 1, 26s). C'est pourquoi il peut retrouver en soi le Dieu trinitaire comme *memoria*, *intelligentia* et *voluntas* ou *amor*.

5. DE CIVITATE DEI

La première conquête de Rome par les Wisigoths (Goths occidentaux) d'Alaric, le 24 août 410, signifiait littéralement pour les Romains l'effondrement d'un monde à l'histoire plus que millénaire, ce monde où Rome était « la ville éternelle », centre du monde et summum de toute culture – une idéologie que le christianisme avait reprise au IV^e siècle en termes chrétiens, le Dieu chrétien prenant le relais des anciens dieux pour veiller sur l'empire et le protéger. À l'occasion de cette « fin de monde », dans la perspective de cette idéologie romaine, il était logique d'accuser le christianisme d'avoir provoqué l'effondrement de l'empire en abandon-

nant les dieux traditionnels (puisque Rome n'avait jamais connu semblable catastrophe tant que ces dieux étaient honorés). Beaucoup de Romains riches et cultivés se réfugièrent en Afrique du Nord, où ils avaient des propriétés, et leurs critiques incitèrent Augustin, le leader du christianisme africain, à leur répondre. Cette réponse sera sa grande apologie *De civitate Dei*, en 22 livres – un *magnum opus et arduum* (Civ. I prol.). La rédaction de cette œuvre magistrale, qui se fit par étapes, s'étendit sur quatorze années (413-426) : en 413, les livres I-III ; en 415, les livres IV et V ; jusqu'en 417, les livres VI-X ; jusqu'en 418, les livres XI-XIV ; jusqu'en 426, les livres XV-XXII.

C'est Augustin lui-même qui résume le mieux la construction et le contenu de *La Cité de Dieu* dans ses *Retractationes* (II, 43) :

« Les cinq premiers livres réfutent ceux qui estiment que le culte des nombreux dieux vénérés par les païens est nécessaire pour le succès des affaires humaines, et qui prétendent que l'interdiction de ce culte est responsable du terrible malheur présent. Les cinq chapitres suivants s'en prennent à ceux qui reconnaissent, il est vrai, que les mortels ont toujours connu et connaîtront toujours semblables infortunes – tantôt plus graves, tantôt plus bénignes, en fonction des lieux, des époques et des personnes – mais qui assurent que les sacrifices rendus aux nombreux dieux sont recommandables en vue de la vie à venir, après la mort. Ces dix livres réfutent donc les deux opinions susdites qui s'opposent à la religion chrétienne. Mais pour que nul ne nous reproche de nous être contenté de réfuter des opinions étrangères, sans corroborer nos propres affirmations, la deuxième partie de l'ouvrage, en douze livres, s'attelle à cette tâche. (...) Les quatre premiers livres de la deuxième partie traitent de l'origine des deux cités, celle de Dieu et celle de ce monde, les quatre suivants de leur déroulement et les quatre derniers de la fin qui les attend. »

Il s'agit donc d'une apologie en deux parties et de la présentation d'une théologie de l'histoire du christianisme.

À ceux qui estiment le culte des dieux nécessaire à la prospérité de Rome (I-V), Augustin répond en développant deux arguments principaux :

1. C'est précisément sous les dieux que Rome a connu la décadence morale et qu'elle a été harcelée de l'extérieur ;
2. Ce ne sont pas ces dieux, mais le Dieu des chrétiens qui est responsable de la grandeur de Rome.

Augustin récuse l'utilité du culte des dieux dans la perspective d'une vie éternelle (VI-X) en discutant les philosophies qui affirment cela.

La deuxième partie esquisse une histoire du salut du christianisme, dans la perspective de deux royaumes, un royaume terrestre et un royaume éternel. Cette scission est le fait de la faute, celle des anges orgueilleux,

qui a donné lieu à la faute de l'homme, par tentation. Ainsi la *civitas* terrestre, infestée par le mal, se poursuit, à travers l'histoire de l'humanité, jusqu'à l'incarnation du Fils de Dieu qui montre le chemin qui conduit de la *civitas* terrestre à celle de Dieu par l'amour de Dieu. Depuis lors, les deux royaumes coexistent dans le monde jusqu'à l'accomplissement dernier où ils seront éternellement séparés dans l'éternité de l'enfer et de la béatitude.

6. ENCHIRIDION ET DE DOCTRINA CHRISTIANA

Ces deux écrits tardifs d'Augustin, très populaires, ont exercé une grande influence et sont toujours d'une grande utilité aujourd'hui, parce qu'ils sont une synthèse de toute la théologie d'Augustin, parvenue à maturité. L'*Enchiridion*, « le petit manuel sur la foi, l'espérance et la charité », répond, comme beaucoup d'autres écrits d'Augustin, à une demande, dont l'auteur fait état dans le prologue de l'ouvrage, ainsi que dans les *Retractationes* (II, 63). Un ami du nom de Laurentius, dont nous savons seulement qu'il était le frère de Dulcitius, à qui Augustin répondra également un peu plus tard (*De octo Dulcitii quaestionibus*), demande à Augustin, vers 421, un petit manuel qui lui indiquerait comment il convient d'honorer Dieu. Parce que Laurentius demande de « pouvoir tenir dans la main ce que des armoires entières ne peuvent contenir » (I, 6), Augustin répond, à la suite de Paul, en exposant les fondements du christianisme : la foi, l'espérance, la charité. Mais ce petit livret n'accorde pas la même importance à ces trois thèmes : en partant de la confession de foi, mais sans s'astreindre à un plan rigoureux, il traite presque exclusivement de la foi (III, IX à XXX, 113), pour n'aborder que tout à la fin l'espérance (XXX, 114-116) et la charité (XXXI, 117 ; XXXII, 121), comme principes de la conduite de la vie chrétienne. On trouve ici, sous la forme la plus résumée, la théologie de la création d'Augustin (III, 9), sa doctrine du mal (III, 10 ; VII, 22) et sa sotériologie (VIII, 23 ; XXXII, 133), y compris sa doctrine de la grâce (IX, 30-32), sa christologie (X, 33 ; XIII, 41), sa théologie du baptême (XIII, 54-55 ; XIV, 49), sa doctrine de la justification (XIV, 50-53), son eschatologie (XIV, 54-55 ; XXIII, 84-93 ; XXIX, 109-113), sa pneumatologie (XV, 56), son ecclésiologie (XV, 57 ; XVI, 63), sa théologie de la pénitence (XVII, 64 ; XXIII, 83) et sa doctrine de la prédestination (XXIV, 94 ; XXVII, 102).

Le *De doctrina christiana* comporte deux parties rédigées à trente ans de distance : la première partie, jusqu'à III, 25, 35, date de 397, tandis que la seconde partie n'a été rédigée qu'en 426/427. Augustin a interrompu sa rédaction des *Retractationes* pour rédiger cette seconde partie :

« Ayant trouvé les livres du *De doctrina christiana* inachevés, j'ai préféré les achever plutôt que de les laisser ainsi et de passer à la révision des autres ouvrages. J'ai donc terminé le troisième livre qui était rédigé jusqu'à la parabole évangélique de la femme "qui enfout le levain dans trois mesures de farine, si bien que toute la masse lève". J'y ai ajouté un dernier livre et ai achevé cet ouvrage en quatre livres, dont les trois premiers aident à comprendre l'Écriture, tandis que le quatrième indique comment il faut présenter ce que l'on y a reconnu » (*Retr.* II, 4, 1).

Les trois premiers livres posent donc les fondements d'une herméneutique biblique :

I. Les vérités dogmatiques qu'il convient de reconnaître dans la Bible : Dieu, la Trinité, l'incarnation et la rédemption, l'Église et l'eschatologie ;

II. Les trois vérités éthiques/morales : la foi, l'amour, l'espérance ;

III. Les principes fondamentaux de l'exégèse.

Pour présenter comme il convient les vérités ainsi reconnues dans l'étude de la Bible conduite selon ces règles nous avons ensuite :

IV. La rhétorique et la littérature profane au service de l'authentique sagesse divine contenue dans l'Écriture, ainsi que la préparation appropriée du prédicateur, non seulement dans les paroles de la prédication, mais par la prière et par sa propre vie exemplaire pour la sanctification de ceux qui l'écoutent.

Trois thèmes de l'ouvrage méritent d'être relevés parce que au centre de la théologie d'Augustin, ils sont présentés de façon particulièrement claire ici :

1. La doctrine du *frui et uti* (I, 4, 4 ; 22, 20 ; 31, 34s), qui joue aussi un rôle important dans ses grandes œuvres comme le *De Trinitate* et *La Cité de Dieu* : le Dieu trinitaire seul, à titre de bien essentiel et éternel, est la *res*, dont on ne peut que jouir, tandis que toutes les autres choses, les choses créées, sont destinées à l'usage de l'homme et doivent lui permettre d'accéder à la jouissance de Dieu (cf. aussi le *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 30) ;

2. La théorie des signes (*Signa*) (II, 1, 1-4, 5) : il faut faire une distinction fondamentale entre les choses (*res*) et les signes, les signes étant des choses qui, par-delà leur propre existence, renvoient à d'autres réalités. Ces signes peuvent relever de la nature, comme le feu ou la fumée, ou être le fait d'une convention, comme les mots qui supposent une intelligence et une volonté de dénomination, tout comme la compréhension d'un signe requiert toujours une intelligence. Les signes naturels, qui font partie du monde créé, nous renvoient au créateur. Mais Dieu veut aussi se faire connaître par des signes définis par lui, notamment ses paroles et ses sacrements, dont l'homme doit pouvoir reconnaître correctement l'intentionnalité ;

3. La discussion des règles de Tychonius (III, 30, 42-37, 56). Un laïc donatiste du nom de Tychonius (vers 330-390) avait rédigé un *Liber regularum* qui énonçait sept règles fondamentales, notamment ecclésiologiques, devant présider à l'exégèse biblique. Augustin en critique ici certains détails, mais fondamentalement, il les fait siennes et, en d'autres endroits, il en fait l'éloge et les recommande.

LISTE DES ŒUVRES (DATES, ÉDITIONS ET TRADUCTIONS FRANÇAISES)

Outre la traduction de la *Bibliothèque augustiniennne (BAug)*, sont mentionnées ici :

– *Œuvres complètes de saint Augustin*, traduction française de L. Guérin, éditions Raulx et Poujoulat, 17 vol., Bar-le-Duc, 1864-1873 (abréviation : L. Guérin)

– *Œuvres complètes de saint Augustin*, traduction française de J. M. Péronne, P. F. Ecalle et Vincent, Librairie de Louis Vivès, 34 vol., Paris, 1869-1878 (abréviation : Vivès).

1. *De academicis* (nov. 386-mars 387), *Contre les académiciens* : Jolivet (R.), dans *BAug* 4, 2^e éd. 1948, p. 205-214.

2. *Adnotationes in Iob*, *Annotations sur le livre de Job* : L. Guérin, vol. 4, 1866, p. 590-641.

3. *Adversus Iudaeos*, *Contre les Juifs* : L. Guérin, vol. 14, 1869, p. 22-32.

4. *De adulterinis conjugis* (environ 420), *Les mariages adultères* : Combès (G.), dans *BAug* 2, 2^e éd. 1948, p. 235-354.

5. *De agone christiano* (début de l'épiscopat), *Le combat chrétien* : Roland-Gosselin (B.), dans *BAug* 1, 1949, p. 437-509.

6. *De animae et eius origine* (environ 420), *Nature et origine de l'âme* : Chiriat (H.), Plagnieux (J.), Munier (Ch.), De Veer (A. C.), Thonnard (F. J.), Bleuzen (E.), dans *BAug* 22, 1975, p. 271-667.

7. *De animae quantitate* (automne 387-juillet/août 388), *La grandeur de l'âme* : Labriolle (P. de), dans *BAug* 5, 2^e éd. 1948, p. 399-408.

8. *De bono conjugali* (environ 401), *Le bien du mariage* : Combès (B.), dans *BAug* 2, 2^e éd. 1948, p. 101-233.

9. *De bono viduiatis* (environ 414), *De l'excellence du veuvage* : Saint-Martin (J.), dans *BAug* 3, 2^e éd. 1949, p. 307-431.

10. *De baptismo* (environ 400), *Sept livres sur le baptême* : Petschenig (M.), Finaert (G.), Bavaut (G.), dans *BAug* 29, 1964.

11. *De beata vita* (13-15 nov. 386), *La vie heureuse* : Doignon (J.), dans *BAug* 4/1, 1986.

12. *Breviculus conlationis cum Donatistis* (1^{er}, 3 et 8 juin 411), *Compte*

- rendu abrégé de la conférence avec les donatistes : Petschenig (M.), Finaert (G.), Lamirande (É.), dans *BAug* 32, 1965, p. 94-243.
13. *Contra Adimantum Manichaei discipulum* (392), *Contre Adimante, disciple de Mani* : Jolivet (R.), Jourjon (M.), dans *BAug* 17, 1961, p. 195-375.
 14. *Contra adversarium legis et prophetarum* (environ 420), *Contre les adversaires de la Loi et des prophètes* : L. Guérin, vol. 14, 1869, p. 144-210.
 15. *Contra Donatistas* (après le 8 juin 411), *Contre les donatistes* : Petschenig (M.), Finaert (G.), Lamirande (É.), dans *BAug* 32, 1965, p. 245-393.
 16. *Contra epistulam Manichei quam vocant fundamenti* (début de l'épiscopat), *Contre l'épître de Mani, dite « du fondement »* : Jolivet (R.), Jourjon (M.), dans *BAug* 17, 1961, p. 509-525.
 17. *Contra epistulam Parmeniani* (environ 400), *Contre la lettre de Parménien* : Finaert (G.), Congar (Y. M.-J.), Bouisson (G.), dans *BAug* 28, 1963, p. 483-707.
 18. *Contra duas epistolas Pelagionarum* (environ 400), *Réplique en quatre livres à deux lettres des pélagiens* : Thonnard (F.-J.), Bleuzen (E.), De Veer (A.-C.), dans *BAug* 23, 1974, p. 659-827.
 19. *Contra Faustum manichaeum* (397/398), *Contre Faustus le manichéen* : L. Guérin, vol. 14, 1869, p. 144-210.
 20. *Contra Felicem Manichaeum* (7 et 12 décembre 404), *Contre le manichéen Felix* : Jolivet (R.), Jourjon (M.), dans *BAug* 17, 1961, p. 635-757.
 21. *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (28 et 29 août 392), *Actes ou débat avec le manichéen Fortunat* : Jolivet (R.), Jourjon (M.), dans *BAug* 17, 1961, p. 117-193.
 22. *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, *Contre Gaudentius, évêque des donatistes* : Finaert (G.), Lamirande (É.), dans *BAug* 32, 1965, p. 489-685.
 23. *Contra Iulianum* (environ 421), *Contre Julien* : Guérin (L.), vol. 16, 1871, p. 75-267.
 24. *Contra Iulianum opus imperfectum* : Guérin (L.), vol. 16, 1871, p. 386-655.
 25. *Contra litteras Petiliani* (398-401), *Contre les lettres de Pétilien* : Finaert (G.), Quinot (B.), dans *BAug* 30, 1967, p. 129-745.
 26. *Contra Maximinum Arrianum*, *Contre l'arien Maximinus* : Vivès, vol. 26, 1870, p. 555-567.
 27. *Contra mendacium* (420/421), *Contre le mensonge* : Combès (G.), dans *BAug* 2, 2^e éd. 1948, p. 345-453.
 28. *Contra Priscillianistas* (415), *Contre les priscilliens* : Vivès, vol. 26, 1871, p. 47-150.

29. *Contra sermonem Arrianum* (418), *Contre le discours des ariens* : Vivès, vol. 26, 1870, p. 576-613.
30. *Contra Secundinum Manichaeum* (399), *Contre le manichéen Secundinus* : Jolivet (R.), Jourjon (H.), dans *BAug* 17, 1961, p. 527-633.
31. *De catechizandis rudibus* (environ 400), *La première catéchèse* : Madec (G.), dans *BAug* 11/1, 1991, p. 43-231.
32. *Ad catholicos fratres* (environ 400), *Lettre aux catholiques au sujet de la secte des donatistes* : Finaert (G.), Congar (Y. M.-J.), Bouisson (G.), dans *BAug* 28, 1963, p. 483-707.
33. *De civitate Dei* (414-419), *La Cité de Dieu* : Bardy (G.), Combès (G.), dans *BAug* 33-37, 1959-1960. – Labriolle (P. de), Perret (J.), Paris, Garnier, 2 vol., 1957-1960. – Moreau (L.), Esclin (J.-C.), Le Seuil, Paris, 3 vol., 1994.
34. *Confessiones* (après le 4 avril 397-environ 400), *Confessions* : Solignac (A.), Tréhorel (E.), Buisson (G.), dans *BAug* 13-14, 2^e éd. 1992. – Mondadon (L.), Le Seuil, Paris, 1982. – Jerphagnon (L.) (dir.), Gallimard, « La Pléiade », Paris, 1998.
35. *Conlatio cum Maximino Arrianorum episcopo* (427), *Rencontre avec Maximinus, évêque des ariens* : L. Guérin, vol. 14, 1869, p. 593-647.
36. *De consensu evangelistarum* (vers 400), *Le consensus entre les évangélistes* : L. Guérin, vol. 5, 1867, p. 114-256.
37. *De continentia* (395 ou après 412), *La continence* : Saint-Martin (J.), dans *BAug* 3, 2^e éd. 1949, p. 15-101.
38. *De correctione Donatistorum* (= ep 185) (417), *La correction des donatistes* : L. Guérin, vol. 2, 1864, p. 481-497.
39. *De correctione et gratia* (environ 426), *De la correction et de la grâce* : Chéré (J.), Pintard (J.), dans *BAug* 24, 1962, p. 209-381.
40. *Ad Cresconium grammaticum patris Donati* (environ 405), *Réponse à Crescorius, grammairien et donatiste* : Finaert (G.), De Veer (A.-C.), dans *BAug* 31, 1968, p. 70-643.
41. *De cura pro mortuis gerenda ad Paulum episcopum* (424/425), *Des soins dus aux morts* : Combès (G.), dans *BAug*, 2^e éd. 1948, p. 455-523.
42. *De dialectica*, *De la dialectique* : Vivès, vol. 4, 1873, p. 52-68.
43. *De disciplina christiana*, *De l'enseignement chrétien* : L. Guérin, vol. 12, 1868, p. 315-322.
44. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (388-396), *Quatre-vingt-trois questions différentes* : Bardy (G.), Beckaert (J.-A.), Boutet (J.), dans *BAug* 10, 1952, p. 9-379.
45. *De divinatione daemonum* (406-408), *De la divination des démons* : Bardy (G.), Beckaert (J.-A.), Boutet (J.), dans *BAug*, 1952, p. 645-693.
46. *De doctrina christiana* (397 [jusqu'à 3, 25, 35], 426/427), *La doctrine*

- chrétienne : Moreau (M.), Bochet (I.), Madec (G.), dans *BAug* 11/2, 1997.
47. *De duabus animabus* (392), *Des deux âmes* : Jolivet (R.), Jourjon (M.), dans *BAug* 17, 1961, p. 27-115.
48. *De octo Dulcitii quaestionibus* (425), *Les huit questions de Dulcitius* : Bardy (G.), Beckaert (J.-A.), Boutet (J.), dans *BAug* 10, 1952, p. 581-643.
49. *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo* (20 septembre 418), *Procès-verbal de la conférence avec Emeritus* : Finaert (G.), Lamirande (É.), dans *BAug* 32, 1965, p. 445-487.
50. *Enarrationes in Psalmos* (392-416), *Commentaires des Psaumes* : L. Guérin, vol. 8, 1869, p. 122-680 ; vol. 9, 1871, p. 1-730 ; vol. 10, 1872, p. 1-314. – Besnard (A.-M.), *Prier Dieu : les Psaumes. Saint Augustin, introduction et choix de textes*, Paris, Le Cerf, *Foi vivante* 340, 1994.
51. *Enchiridion de fide spe et caritate* (environ 421), *Manuel ou De la foi, de l'espérance et de la charité* : Rivière (J.), Madec (G.), Bouhot (J.-P.), dans *BAug* 9, 2^e éd. 1988, p. 73-327.
52. *Epistulae* (386-430), *Lettres I. 29* : Divjak (J.), Amadei (M.-L.), Berrouard (M.-F.), Braun (R.), Duval (Y.-M.), Folliet (G.), Gabillon (A.), La Bonnardière (A.-M.), Lancel (S.), Lepelley (C.), Madec (G.), Moreau (M.), Wanhenné (J.), dans *BAug* 46 b, 1987, p. 42-417.
53. *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* (à l'approche d'une fête de Pâques 413-418), *Commentaire de la première Épître de saint Jean* : Agaësse (P.) = SC 75, 4^e éd. 1994.
54. *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, *Explication inachevée de l'Épître aux Romains* : L. Guérin, vol. 5, 1867, p. 379-393.
55. *De excidio urbis Romae*, *De la ruine de la ville de Rome* : L. Guérin, vol. 12, 1868, p. 394-427.
56. *Expositio epistulae ad Galatas* (394-395), *Explication de la lettre aux Galates* : L. Guérin, vol. 5, 1867, p. 394-427.
57. *Expositio quarundarum propositionum ex epistulae apostoli ad Romanos*.
58. *De fide et operibus* (413), *La foi et les œuvres* : Pegon (J.), Madec (G.), dans *BAug* 8, 2^e éd. 1982.
59. *De fide et symbolo* (octobre 393), *De la foi et du symbole* : Rivière (J.), Madec (G.), Bouchot (J.-P.), dans *BAug* 9, 2^e éd. 1982, p. 11-75.
60. *De fide rerum invisibilium*, *La foi aux choses qu'on ne voit pas* : Pegon (J.), Madec (G.), dans *BAug* 8, 2^e éd. 1982, p. 303-341.
61. *De gestis Pelagii* (fin 417), *Le comportement de Pélage* : L. Guérin, vol. 15, 1870, p. 564-594.
62. *De Genesi adversus Manicheos* (vers 389), *Les deux livres de la Genèse contre les manichéens* : Vivès, vol. 3, 1873, p. 423-492.
63. *De Genesi ad litteram* (401-415), *La Genèse au sens littéral* : Agaësse (P.), Solignac (A.), dans *BAug* 48-49, 1972.
64. *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393) : L. Guérin, vol. 4, 1866, p. 125-144.
65. *De gratia et libero arbitrio* (environ 426), *De la grâce et du libre arbitre* : Chéné (J.), Pintard (J.), dans *BAug* 24, 1962, p. 39-207.
66. *De gratia Christi et de peccato originali* (mi-418), *La grâce du Christ et le péché originel* : Chiriat (H.), Plagnieux (J.), Munier (Ch.), De Veer (A.-C.), Thonnard (F.-J.), Bleuzen (E.), dans *BAug* 22, 1975, p. 7-269.
67. *De gratia testamenti novi ad Honoratum* (= ep 140) (410), *Livre sur la grâce de la Nouvelle Alliance à Honoré* : Vivès, vol. 5, 1870, p. 191-246.
68. *De grammatica*, *La grammaire* : Vivès, vol. 4, 1873, p. 3-54.
69. *De haeresibus ad Quodvultdeum* (428-429), *Le livre sur les hérésies à Quodvultdeus* : Vivès, vol. 25, 1870, p. 211-247.
70. *De immortalitate animae* (avant le 24 avril 387), *L'immortalité de l'âme* : Labriolle (P. de), dans *BAug* 5, 2^e éd. 1948, p. 165-219.
71. *Ad inquisitiones Januarii* (ep 54-55) (environ 400) : L. Guérin, vol. 2, 1864, p. 55-72.
72. *In Iohannis evangelium tractatus*, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean* : Berrouard (M.-F.), dans *BAug* 71-74 A, 1969-1993.
73. *De libero arbitrio* (383-395), *Le libre arbitre* : Madec (G.), dans *BAug* 6, 1976, p. 155-529.
74. *Locutiones in Heptateuchum* : L. Guérin, vol. 4, 1866, p. 323-374.
75. *De magistro* (388-391), *Le maître* : Madec (G.), dans *BAug* 6, 1976, p. 7-153.
76. *De mendacio* (395), *Le mensonge* : Combès (G.), dans *BAug* 2, 2^e éd. 1948, p. 235-343.
77. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (388), *Les mœurs de l'Église catholique* : Roland-Gosselin (B.), dans *BAug* 1, 1949, p. 133-367.
78. *De musica* (388-391), *La musique* : Finaert (G.), Thonnard (F.-J.), dans *BAug* 7, 1947, p. 15-479.
79. *De natura boni* (399), *La nature du bien* : Roland-Gosselin (B.), dans *BAug* 1, 1949.
80. *De natura et gratia* (environ 415), *La nature et la grâce* : L. Guérin, vol. 17, 1873, p. 185-221.
81. *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium* (419-420), *Mariage et concupiscentie* : Thonnard (F.-J.), Bleuzen (E.), De Veer (A.-C.), dans *BAug* 23, 1974, p. 41-289.
82. *De opere monachorum*, *Le travail des moines* : L. Guérin, vol. 12, 1868, p. 241-270.

83. *De ordine* (nov. 386-mars 387), *De l'ordre* : Doignon (J.), dans *BAug* 4, 1997, p. 68-329.
84. *De origine animae* (= ep 66) (415) : édition latine.
85. *De patientia* (415), *La patience* : Combès (G.), dans *BAug* 2, 2^e éd. 1948, p. 525-577.
86. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* (412) : L. Guérin, vol. 15, 1870, p. 481-563.
87. *De perfectione iustitiae hominis* (environ 415) : L. Guérin, vol. 17, 1873, p. 222-242.
88. *De dono perseverantiae*, *Sur le don de persévérance* : Chéné (J.), Pintard (J.), dans *BAug* 24, 1962, p. 599-765.
89. *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium* (après 427), *Sur la prédestination des saints* : Chéné (J.), Pintard (J.), dans *BAug* 24, 1962, p. 463-597.
90. *De praesentia Dei ad Dardanum* (ep 187) (417) : L. Guérin, vol. 2, 1864, p. 509-521.
91. *Psalmus contra partem Donat* (environ 394), *Psaume contre le parti de Donat* : Finaert (G.), Congar (J. M.-J.), Bouisson (G.), dans *BAug* 28, 1963, p. 135-191.
92. *Quaestiones in Heptateuchum*, *Questions sur l'Heptateuque* : L. Guérin, vol. 4, 1866, p. 375-389.
93. *Quaestiones expositae contra paganos* (ep 102) (406-412) : L. Guérin, vol. 2, 1864, p. 174-186.
94. *Quaestiones evangeliorum* (environ 400) : L. Guérin, vol. 5, 1867, p. 320-350.
95. *Quaestiones XVI in Matthaeum* : L. Guérin, vol. 5, 1867, p. 351-359.
96. *De octo quaestionibus ex veteri testamento*, *Huit questions à propos de l'Ancien Testament* : Vivès, vol. 11, 1871, p. 210-258.
97. *Regulae*, *Les Règles* : L. Guérin, vol. 3, 1865, p. 587-591.
98. *De retractationes* (426/427), *Les Révisions* : Bardy (G.), dans *BAug* 12, 1950, p. 259-559.
99. *De rhetorica*, *La rhétorique* : Vivès, vol. 4, 1873, p. 104-116.
100. *Sermones*, *Sermons* : Poque (S.) = SC 116, 1966. – Mogueret (S.), dans Dolbeau (E.), *Augustin d'Hippone, 26 Sermons au peuple d'Afrique*, Paris, 1996.
101. *Sermo ad Caesariensis ecclesia plebem* (20 sept. 418), *Discours aux fidèles de l'Église de Césarée* : Finaert (G.), Lamirande (É.), dans *BAug* 32, 1965, p. 395-445.
102. *De sermone domini in monte* : L. Guérin, vol. 5, 1867, p. 257-317.
103. *De sententia Iacobi* (= ep 167) (415) : L. Guérin, vol. 2, 1864, p. 440-446.
104. *Ad Simplicianum* (après avril 397), *Les deux livres à Simplicius sur*

- diverses questions* : Bardy (G.), Beckaert (J.-A.), Boutet (J.), dans *BAug* 10, 1952, p. 381-579.
105. *Soliloquia* (nov. 386-mars 387), *Les soliloques* : Labriolle (P. de), dans *BAug* 5, 2^e éd. 1948, p. 7-163.
106. *Speculum* (environ 427) : L. Guérin, vol. 5, 1867, p. 2-113.
107. *De spiritu et littera ad Marcellinum* (412) : L. Guérin, vol. 17, 1873, p. 147-184.
108. *De symbolo ad catechumenos* : L. Guérin, vol. 12, 1868, p. 306-314.
109. *De trinitate* (399-420), *La trinité* : Agaësse (P.), Moingt (J.), dans *BAug* 15-16, 2^e éd. 1991.
110. *De vera religione* (390), *La vraie religion* : Pegon (J.), Madec (G.), dans *BAug* 8, 2^e éd. 1982.
111. *Versus in mensa* : édition latine.
112. *Versus de s. Nabore* : édition latine.
113. *De vivendo Deo* (413) : édition latine.
114. *De sancta virginitate* (environ 401), *De la sainte virginité* : Saint-Martin (J.), dans *BAug* 3, 2^e éd. 1949, p. 103-327.
115. *De unico baptismo contra Petilianum ad Constantium* (environ 411), *Livre sur l'unique baptême* : Finaert (G.), De Veer (A.-C.), dans *BAug* 31, 1968, p. 645-737.
116. *De utilitate credendi* (391), *L'utilité de croire* : Pegon (J.), Madec (G.), dans *BAug* 8, 2^e éd. 1982, p. 193-301.
117. *De utilitate ieiunii*, *L'utilité du jeûne* : Combès (G.), dans *BAug* 2, 2^e éd. 1948, p. 579-617.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographies

WILMART (A.), dans *Miscellanae Agostiniana* II, p. 149-233 [*Indiculus*]. – *REAug*, 1955 et suiv. – LORENZ (R.), « Augustinusliteratur seit dem Jubiläum von 1954 », dans *ThR NS* 25, 1959, p. 1-75. – LORENZ (R.), « Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970) », dans *ThR NS* 38, 1974, p. 292-333 ; 39, 1975, p. 95-138, 253-286, 331-364 ; 40, 1975, p. 1-41, 97-149, 227-261. – VAN BAVEL (T.), *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960* = *IP* 3, 1963. – *Augustine Bibliography/Fichier augustinien*, 4 vol., Boston/MA, 1972. – ANDRESEN (C.), *Bibliographia agustiniana*, Darmstadt, 2^e éd. 1973. – MIETHE (T. L.), *Augustinian Bibliography, 1879-1980. With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*, Westport/CT-Londres, 1982. – *Computer-Bibliographie des Augustinus-Instituts*, Wurtzbourg, Steinbachtal 2 a.

Éditions

PL 32-47 [*Opera omnia*]. – PLA II, p. 347-1648. – CSEL. – *BAug* [texte, trad. française et commentaire]. – *Bulletin augustinien*, *REAug*, 1955 et suiv. – BASTIAENSEN (A. A. R.), dans *ViSa* 3, 1975, p. 127-241, 337-449 [*Vita Augustini*].

Traductions allemandes

BAWAC [texte, trad. et commentaire]. – BKV¹ 8 vol., 1871-1878. – BKV², 12 vol., 1911-1936. – HARNACK (A. von) = APAWPH I, 1930 [Vita Augustini]. – PERL (C. J.) (éd.), *Deutsche Augustinusaussage*, Paderborn, 1940 et suiv. (15 vol. à ce jour, jusqu'à la lettre T). – KUNZELMANN (A.) et ZUMKELLER (A.) (éd.), *Sankt Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften*, 11 vol., Wurtzbourg, 1949-1975. – KUNZELMANN (A.) et ZUMKELLER (A.) (éd.), *Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade. Lat. - dt. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*, Wurtzbourg, 1955 et suiv.

Instruments de travail

LENFANT (D.), *Concordantiae augustinianae*, 2 vol., Paris, 1656-1665. – CUPETIOLI (A.), *Theologia moralis, et contemplativa s. Aurelii Augustini*, 3 vol., Venise, 1738-1741. – BATTENHOUSE (R. W.), *A Companion to the study of St. Augustin*, New York, 1955. – MORIONES (F.), *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, Madrid, 1961. – HENSELLEK (W.), SCHILLING (P.), WINTERLEITNER (N.) et DIVJAK (J.), *Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon* = CSEL Suppléments, 1974 et suiv. – VERBRAGEN (P. P.), *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* = IP 12, 1976. – *Catalogus Verborum quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur*, Eindhoven, 1976 et suiv. [d'après CChr.SL]. – HENSELLEK (W.), SCHILLING (P.) et DIVJAK (J.), *Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA), erstellt auf Grund sämtlicher Editionem des CSEL*, Vienne, 1987 et suiv. – Computer-Konkordanz des Augustinus-Instituts, Wurtzbourg, Steinbachtal 2 a. – BETTINI (M.), « Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo *De musica* di s. Agostini 1940-1990 », dans *RFNS* 83, 1991, p. 430-469. – VERBRAGEN (P.-P.), « Mise à jour du fichier signalétique des Sermons de saint Augustin », dans *IP* 23, 1991, p. 484-490.

Articles de dictionnaires

SCHINDLER (A.), dans *TRE* 4, 1979, p. 645-698. – BONNER (G.), dans *Augustinus-Lexikon* IV/4, 1990, p. 519-550. – MILES (M. R.), dans *EEC*, p. 121-126. – TRAPÉ (A.), dans *DECA* I, p. 299-308.

Revue et collections

AThA. – *Aug.* – *Aug(L)*. – *AugSt.* – *Augustinus*. – *Cass.* – *ReAug.* – *RechAug.*

Collectifs

Miscellanea Agostiniana. Testi e studi, 2 vol., Rome, 1930-1931. – *Augustinus Magister*, 3 vol., Paris, 1954-1955. – *Sanctus Augustinus, vitae spiritualis magister*, 2 vol., Rome, 1959. – KANNENGIESSER (Ch.) (éd.), *Jean Chrysostome et Augustin* = *ThH* 35, 1975. – *Congresso Internazionale su s. Agostini, Atti I-III* = *SEAug* 24-26, 1987. – BOEFT (J. den) et VAN OORT (J.) (éd.), *Augustiniana Traiectina*, Paris, 1987. – RANSON (P.) (éd.), *Saint Augustin*, Paris, 1988. – *Agostino d'Hippone. Quaestiones disputatae*, Palerme, 1989. – MAYER (C.) et CHELIUS (H.) (éd.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung* = *Cass.* 39/1, 1989.

Vie

VAN DER MEER (F.), *Augustin, pasteur d'âmes*, 3 vol., Strasbourg, 1955. – MARROU (H.), *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955. – BONNER (G.), *St Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Londres, 1963 = Norwich, 1986. – BROWN (P.), *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, trad. par J. BERNARD, Francfort-sur-le-Main, 1973 = *Der heilige*

Augustinus. Lehrer der Kirche und Erneuerer der Geistesgeschichte, Munich, 1975 [en anglais, Londres, 1967] ; trad. française, Paris, 1971. – PERLER (O.), MAIER (J.-L.), *Les Voyages de saint Augustin*, Paris, 1969. – TRAPÉ (A.), *Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild*, trad. par U. BREHME, Munich-Zürich-Vienne, 1988 (en italien, Fossano, 1976). – PANORETTO (V.), *Augustinus, Botschaft eines Lebens*, Wurtzbourg, 1986 [en italien, Rome, 1981]. – O'DONNELL (J. J.), *Augustine*, Boston/MA, 1985. – CREMONA (C.), *Augustinus : eine Biographie*, trad. par M. HAAG, Zürich, 1988 [en italien, Milan, 1987]. – MARSHALL (M.), *The Restless Heart. The Life and Influence of St. Augustine*, Grand Rapids, 1987. – LORIN (C.), *Pour saint Augustin*, Paris, 1988. – KIRWAN (Ch.), *Augustine*, Londres-New York, 1989. – DASSMANN (E.), *Augustinus, Heiliger und Kirchenwater*, Stuttgart-Berlin-Cologne, 1993.

Pensée/Théologie

ALFARIC (P.), *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin, I : Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, 1918. – O'MEARA (J. J.), *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Londres-New York-Toronto, 1954. – MANDOUZE (A.), *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968. – MAYER (C.P.), *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins* = *Cass.* 24, 1-2, 1969-1974. – TESELE (E.), *Augustine the Theologian*, Londres, 1970. – MONDIN (G. B.), *Il pensiero di Agostino. Filosofia, teologia, cultura*, Rome, 1988. – VASSALLO (A.), *Inquietum cor. Con Agostino alla ricerca di Dio*, Palerme, 1988. – VANNINI (M.), *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, Milan, 1989. – MCWILLIAM (J.) (éd.), *Augustine, from Rhetor to Theologian*, Waterloo (Ontario), 1992.

Contexte historique

BORGOMEIO (P.), *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, 1972. – BROWN (P.), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972. – BLUMENKRANZ (B.), *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Paris, 1973. – HAMMANN (A.-G.), *La Vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris, 1979.

I. BIOGRAPHIE, ACTIVITÉ LITTÉRAIRE ET

PRINCIPALES CARACTÉRISTIQUES DE SA PENSÉE

1. JUSQU'À LA CONVERSION

A. Jeunesse et formation

Exposés généraux

MAIER (F. G.), *Augustin und das antike Rom* = *TBAW* 39, 1955. – TESTARD (M.), *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vol., Paris, 1958. – HAGENDAHL (H.), *Augustine and the Latin Classics*, 2 vol. = *SGLG* 20/1-2, 1967. – MARROU (H.-I.), *Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 4^e éd. 1958. – OROZ RETA (J.), *San Augustin. Cultural clásica y cristianismo* = *BSal.E* 110, 1988.

D. Philosophie et christianisme

Exposés généraux

BOYER (Ch.), *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Rome,

3^e éd. 1953. — O'MEARA (J. J.), *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, 1959. — HOLTE (R.), *Beatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962. — ARMSTRONG (A. H.), *St. Augustine and Christian Platonism*, Villanova, 1967. — KÖNIG (E.), *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins* = STA 11, 1970. — PÉPIN (J.), « *Ex Platonis personis* ». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, 1977. — WITTMANN (I.), *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*, Milan, 1980. — BUBACZ (B.), *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, New York-Toronto, 1981. — BEATRICE (P. F.), « *Quosdam Platonis Libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan* », dans *VigChr* 43, 1989, p. 248-281. — O'CONNELL (R. J.), *St. Augustine's Platonism*, Villanova, 1984. — FISCHER (N.), *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn, 1987. — O'DALY (G.), *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley, 1987. — WIENBRUCH (U.), *Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins*, Bonn, 1989. — ROLL (E.), *Der platonisierende Augustinus*, Stuttgart, 1990. — MADER (J.), *Aurelius Augustinus, Philosophie und Christentum*, Vienne, 1991. — MADEC (G.), *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, 1996.

2. DU BAPTÊME À L'ORDINATION PRESBYTÉRALE

A. *Christianae vitae otium* à Cassiciacum et catéchuménat

Exposés généraux

TROUT (E.), « *Augustine at Cassiciacum otium honestum and the social dimensions of conversion* », dans *VigChr* 42, 1988, p. 132-146. — REALE (G.) et alii, *L'opera letteraria di Agostin tra Cassiciacum e Milano*, Palerme, 1987. — SORDI (M.) et alii, *Agostino a Milano: il battesimo*, Palerme, 1988. — ALICI (L.), PICCOLOMINI (R.) et PIERETTI (A.) (éd.), *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* = SEAug 45, 1994.

3. PRÊTRE ET ÉVÊQUE D'HIPPONE

A. Pasteur, politicien ecclésiastique, théologien et ascète

Exposés généraux

Anthropologie

DINKLER (E.), *Die Anthropologie Augustins* = FKGG 4, 1934. — FORTIN (E. L.), *Christianisme et culture philosophique au V^e siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959. — MAXSEIN (A.), *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzbourg, 1966. — O'CONNELL (R. J.), *St. Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386-391*, Cambridge/Ma, 1968. — HÖLSCHER (L.), *The Reality of Mind. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*, Londres-New York, 1986. — GIRARD (J.-M.), *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée telle qu'elle apparaît dans ses traités* = Par. 36, 1992.

Histoire des dogmes

EICHENSEER (C.), *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs* = KGOS 4, 1960. — WIELAND (W.), *Offenbarung bei Augustinus* = TTS 12, 1978.

Éthique/Morale

MAUSBACH (J.), *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 vol., Fribourg-en-Brigau, 2^e éd. 1929. — SCHAFFNER (O.), *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas* = Cass. 17, 1959. — BRECHTEN (J.), *Augustinus Doctor caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik* = MPF 136, 1975. — BUDZIK (St.), *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus* = IThS 24, 1988. — WETZEL (J.), *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge, 1992.

Prière

VINCENT (M.), *Saint Augustin, maître de prière d'après les Enarrationes in Psalmos* = ThH 84, 1990. — STIRNIMANN (H.), *Grund und Gründer des Alls. Augustinus Gebet in den Selbstgesprächen (Sol. I, 1, 2-6)*, Fribourg, 1992 [avec trad. allemande].

Liturgie

REITZER (W.), *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle. Eine liturgie-geschichtliche Studie*, Munich, 1930. — ZWINGGI (A. E.), « *Die Osternacht bei Augustinus* », dans *LJ* 20, 1970, p. 4-10, 92-113, 120-140, 250-253. — ZWINGGI (A. E.), « *Die Perikopenordnung der Osterwoche in Hippo und die Chronologie der Predigten des hl. Augustinus* », dans *Aug(L)*, 20, 1970, p. 5-34. — ZWINGGI (A. E.), « *Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus* », dans *ALW* 12, 1970, p. 85-129.

Prédication/Cathéchèse

MOHRMANN (Ch.), *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus* = LCP 3, 2^e éd. 1965. — SCHNITZLER (F.), *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des heiligen Augustinus*, Fribourg-en-Brigau, 1968. — POQUE (S.), *Le Langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, 1984. — REIL (E.), *Aurelius Augustinus, De catechizandis rudibus, ein religionsdidaktisches Konzept*, St. Ottilien, 1989.

Théologie de la création

VANNIER (M.-A.), « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* », chez saint Augustin = Par. 31, 1991.

B. Les controverses et leur théologie

1) Le manichéisme : unde malum ?

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres, 13, 16, 19, 20 et suiv., 30, 47, 62, 73, 77, 79, 110, 116.

Exposés généraux

DECRET (E.), *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Félix avec saint Augustin*, Paris, 1970. — FELDMANN (E.), *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Münster, 1975. — DECRET (E.), *L'Afrique manichéenne (IV-V siècle). Étude historique et doctrinale*, 2 vol., Paris, 1978. — FELDMANN (E.), *Die « Epistula Fundamenti » der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion*, Altenberg, 1987.

2) Le donatisme : ecclésiologie et doctrine sacramentaire

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres, 10, 12, 15, 17, 22, 25, 32, 38, 40, 49, 91, 101.

Bibliographies

LAMIRANDE (É.), « Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique », dans *REAug* 8, 1962, p. 1-125 [également publication à part]. – LAMIRANDE (É.), « Supplément bibliographique sur l'ecclésiologie de saint Augustin », dans *REAug* 17, 1971, p. 177-182.

Traduction allemande

BALTHASAR (H. U. von), *Das Antlitz der Kirche* = *ChMe* 41, 1991.

Donatisme

MONCEAUX (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, VII : Saint Augustin et le donatisme*, Paris, 1923 = Bruxelles, 1966. – CRESPIN (R.), *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1965. – LAMIRANDE (É.), *La Situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'œcuménisme*, Ottawa, 1972.

Ecclésiologie

HOFMANN (E.), *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, Munich, 1933 = 1978. – RATZINGER (J.), *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* = *MThS* 7, 1954. – GRABOWSKI (St. J.), *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, St. Louis, 1957. – LAMIRANDE (É.), *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris, 1963. – LAMIRANDE (É.), *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Ottawa, 1969. – SIMONIS (W.), *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* = *FTS* 5, 1970. – MONDIN (B.), « Il pensiero ecclesiologico di sant'Agostino », dans *SapDom* 40, 1987, p. 369-391.

Théologie des sacrements

GESSEL (W.), *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus* = *Cass.* 21, 1966. – SCHMITT (É.), *Le Mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, 1983. – GROSSI (V.), *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane* = *SEAug* 39, 1993.

3. Le pélagianisme : la doctrine de la grâce et de la prédestination

a. Pélage

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres, 6, 61, 66 et suiv., 80, 84, 86 et suiv. 107.

b. Julien d'Éclane

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres, 18, 23 et suiv., 81.

c. Les moines d'Hadrumète et de Massilia

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres, 39, 66, 88 et suiv.

Exposés généraux

NYGREN (G.), *Das Prädestinations problem in der Theologie Augustins* = *STL* 12, 1956. – BONNER (G.), *Augustine and Modern Research on Pelagianism*, Villanova/PA, 1972. – PHILIPS (G.), *L'Union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée* = *BETHL* 36, 1974. – MCW.DEWART (J.), « The Christology of the Pelagian Controversy », dans *StPatr* 17/3, 1982, p. 1221-1244. – TRAPÉ (A.), *S. Agostino : Introduzione alla Dottrina della Grazia, I : Natura e grazia*, Rome, 1987. – TRAPÉ (A.), *S. Agostino : Introduzione alla Dottrina della Grazia, II : Grazia e libertà*, Rome, 1990. – HOMBERT (P. M.), *Gloria gratiae : se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie agustinienne de la grâce*, Paris, 1996.

4) L'arianisme

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres, 26, 30, 35.

Exposé général

GONZALES (S.), *La preocupación arriana en la predicación de San Agustín*, Valladolid, 1989.

5) Leporius : un cas de « prénestorianisme »

Édition

PL 31, p. 1221-1130 = GLORIEUX (P.), *Prénestorianisme en Occident* = *MCS* 6, 1959, p. 14-25.

Exposés généraux

TRAPÉ (A.), « Un caso de nestorianismo prenestoriano en Occidente, resuelto por San Agustín », dans *CDios* 155, 1943, p. 45-67. – BEER (F. de), « Une tessère d'orthodoxie, le "Libellus emendationis" de Leporius (vers 418-421) », dans *REAug* 10, 1964, p. 145-185. – MAIER (J.-L.), « La date de la rétractation de Leporius et celle du "sermon 396" de saint Augustin », dans *REAug* 11, 1965, p. 39-42. – GORI (F.), « La pericope crisologica del *De Trinitate* X pseudoatanasiano nel *Libellus emendationis* di Leporio », dans *Aug.* 31, 1991, p. 361-386.

II. LES ŒUVRES LES PLUS IMPORTANTES ET LEUR THÉOLOGIE

1. LES CONFESSIONS

Édition et traduction

Liste des œuvres 34.

Instrument de travail

COOPER (R. H.), FERRARI (L. C.), RUDDOCK (P. M.) et SMITH (J. R.), *Concordantia in*

libris XIII confessionum S. Aurelii Augustini. *A Concordance to the Skutella* (1969) edition, 2 vol., Hildesheim-Zürich-New York, 1991.

Études générales

COURCELLE (P.), *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 2^e éd. 1968. – O'CONNEL (R. J.), *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge/MA, 1969. – PELLEGRINO (M.), *Le Confessioni di S. Agostino. Studio introduttivo*, Rome, 2^e éd. 1972. – FERRARI (L. C.), *The Conversions of Saint Augustine*, Villanova/PA, 1984. – CAPPS (D.) et DITTES (J. E.) (éd.), *The Hunger of the Heart. Reflections on the Confessions of Augustine* = SSR 8, 1990. – O'CONNEL (J. J.), *Confessions*, 3 vol., Oxford, 1992 [texte et trad.].

Interprétations partielles

GRAMAGLIA (P. A.), « Agostino, Confessioni I-II », dans *Interpretazione e autobiografia*, Gênes, 1990, p. 13-94. – FERRARI (L. C.), « Augustine's "Discovery" of Paul (Confessions 7, 21, 27) », dans *AugSt* 22, 1991, p. 37-61. – STANRES (C.), *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Waterloo (Ontario), 1991.

Style et structure littéraire

COURCELLE (P.), *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963. – DUCHROW (U.), « Der Aufbau von Augustins Schriften *Confessiones* und *De Trinitate* », dans *ZThK* 62, 1965, p. 338-367. – DESCH (W.), *Augustins Confessiones. Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung*, Frankfurt-sur-le-Main et autres, 1988. – MCMAHON (R.), *Augustine's Prayerful Ascent: An Essay on the Literary Form of the Confessions*, Athènes/GA, 1989. – JOUBERT (J.), « Le livre XIII et la structure des *Confessions* de saint Augustin », dans *RevSR* 66, 1992, p. 77-117.

Théologie

LÖHRER (M.), *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedlen-Zürich-Cologne, 1955.

2. EXÉGÈSE BIBLIQUE ET COMPRÉHENSION DE L'ÉCRITURE

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres, 2, 36, 50, 53 et suiv., 56 et suiv., 62-64, 67, 72, 74, 92, 94-96, 106.

Instrument de travail

LENFANT (D.), *Biblia augustiniana*, 2 vol., Paris, 1661-1670.

Œuvres

RAVEAUX (Th.), *Augustinus, Contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhaltes und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds* = Cass. 37, 1987. – STUDER (B.), *Zur Theophanie-Exegese Augustins. Untersuchung zu cinem Ambrosius-Zitat in der Schrift De vivendo Deo (ép. 147)* = *StAns* 59, 1971. – VINCENT (M.), *Saint Augustin maître de prière, d'après les Enarrationes in Psalmos* = *ThH* 84, 1990. – DIDEBERG (D.), *Saint Augustin et la première Épître de saint Jean* = *ThH* 34, 1975. – HARDY (R. P.), *Actualité de la révélation divine. Une étude des « Tractatus in Johannis Evangelium » de saint Augustin* = *ThH* 28, 1974. – BERROUARD (M.-F.), « L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile. Le sens de l'unité des Écritures », dans *FZPhTh*

34, 1987, p. 311-338. – WYRWA (D.), « Augustins geistliche Auslegung des Johannes-evangeliums », dans VAN OORT (J.) et WICKERT (U.) (éd.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, 1992, p. 185-216.

Études particulières

STRAUSS (G.), *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* = BGBH 1, 1959. – LA BONNARDIÈRE (A.-M.), *Biblia augustiniana*, 7 fasc., Paris, 1960-1975. – DUCHROW (U.), *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* = *HUTH* 5, 1965. – BAVESI (C.), *San Agustín, la interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegeticos propuestos por S. Agustín en el « De doctrina christiana », en el « Contra Faustum » y en el « De consensu evangelistarum »*, Pampelune, 1977. – MARGERIE (B. de), *Introduction à l'histoire de l'exégèse, III : Saint Augustin*, Paris, 1983. – LA BONNARDIÈRE (A.-M.) (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986. – DELAROCHE (B.), *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul*, Paris, 1996.

3. CHRISTOLOGIE ET SOTÉRIOLOGIE

Christologie

SCHÉEL (O.), *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung*, Tübingen-Leipzig, 1901. – VAN BAVEL (T. J.), *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin* = *Par.* 10, 1954. – MAIER (J.-L.), *Les missions divines selon saint Augustin* = *Par.* 16, 1960. – NEWTON (J. T.), *Neoplatonism and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ: A Study of the Philosophical Structure Underlying Augustine's Christology*, Diss. Emory Univ., 1969. – BRABANT (O.), *Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin. Étude sur la pastorale des Enarrationes in Psalmos* = *RSSR.M* 7, 1971. – GEERLINGS (W.), *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustinus* = *TTS* 13, 1978. – REMY (G.), *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, 2 vol., Paris, 1979. – VERWIGHEN (A.), *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens* = *ThT* 72, 1985. – DROBNER (H. R.), *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona* = *PhP* 5, 1986. – MADEC (G.), *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1989. – MADEC (G.), « Christus », dans *AugL* 1/5-6, 1992, p. 845-908. – STUDER (B.), *Gratia Christi - gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Cristozentrismus oder Theozentrismus ?* = *SeAug* 40, 1993. – GONZÁLEZ DE CARDÉDAL (O.), « Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín », dans *Salm.* 40, 1993, p. 21-56.

Sotériologie

RIVIÈRE (J.), *Le Dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Paris, 1993.

4. DE TRINITATE

Édition et traduction française

Liste des œuvres, 109.

Exposés généraux

SCHMAUS (M.), *Die Psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* = *MBTh* 11, 1927 = 1967. – SCHMAUS (M.), « Die Denkform Augustins in seinem Werk « De trinitate » »,

dans SAM, 1962. — DUCHROW (U.), « Der Aufbau von Augustins Schriften *Confessiones* und *De trinitate* », dans ZThK 62, 1965, p. 338-367. — SCHINDLER (A.), *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* = HUT 4, 1965. — LA BONNARDIÈRE (A.-M.), *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 1965. — DU ROY (O.), *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966. — HILL (E.), *The Mystery of the Trinity*, Londres, 1985. — FERRARO (G.), *Lo Spirito Santo nel De trinitate di sant' Agostino*, Casale Monferrato, 1987. — SMALBRUGGE (M. A.), *La nature trinitaire de l'intelligence augustinienne de la foi* = ASTh 6, 1988. — PÉREZ PAOLI (U. R.), *Der plotinische Begriff von ὑπόστασις und die augustinische Bestimmung Gottes als « subjectum »* = Cass. 41, 1990. — ARNOLD (J.), « Begriff und Heilsoökonomische Bedeutung der göttlichen Sendung in Augustin's *De trinitate* », dans RechAug 25, 1991, p. 3-69. — SPICER (M.), « El *De trinitate*, bautismo de la inteligencia », dans Augustinus 36, 1991, p. 259-293. — BARNES (M. R.), « The Ariens of Book V, and the Genre of *De trinitate* », dans JThS NS 44, 1993, p. 185-195.

5. DE CIVITATE DEI

Bibliographie

DONNELLY (F. D.) et SHERMAN (M. A.), *Augustine's De civitate Dei. An annotated bibliography of modern criticism, 1960-1990*, New York, 1990.

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres 33.

Exposés généraux

BURLEIGH (H. S.), *The City of God. A Study of St. Augustine's Philosophy*, Londres, 1949. — DCior 167/1-2, 1955-1956. — WACHTEL (A.), *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bonn, 1960. — GUY (J.-C.), *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Agustin*, Paris, 1961. — DEANE (H. A.), *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York-Londres, 1963. — DUCHROW (U.), *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* = FBESG 25, 1969, p. 181-319. — MARKUS (R. A.), *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Londres-Cambridge, 1970. — LAUFS (J.), *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De civitate Dei* = Hermes.E 27, 1973. — SCHMIDT (E. A.), *Zeit und Geschichte bei Augustinus* = SHAW 1985/3. — LETTIERI (G.), *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il « saeculum » e la gloria nel « De civitate Dei »*, Rome, 1988. — VAN OORT (J.), *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities* = SVigChr 14, 1991. — PICCOLOMINI (R.) (éd.), *Interiorità e intenzionalità nel « De civitate Dei » di Sant' Agostino* = SEAug 35, 1991. — PIRET (P.), *La Destinée de Dieu. La Cité de Dieu. Un commentaire du « De civitate Dei » d'Augustin*, Bruxelles, 1991. — RUOKANEN (M.), *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei* = FKDG 53, 1993.

6. ENCHIRIDION ET DE DOCTRINA CHRISTIANA

Éditions et traductions françaises

Liste des œuvres, 46 et 51.

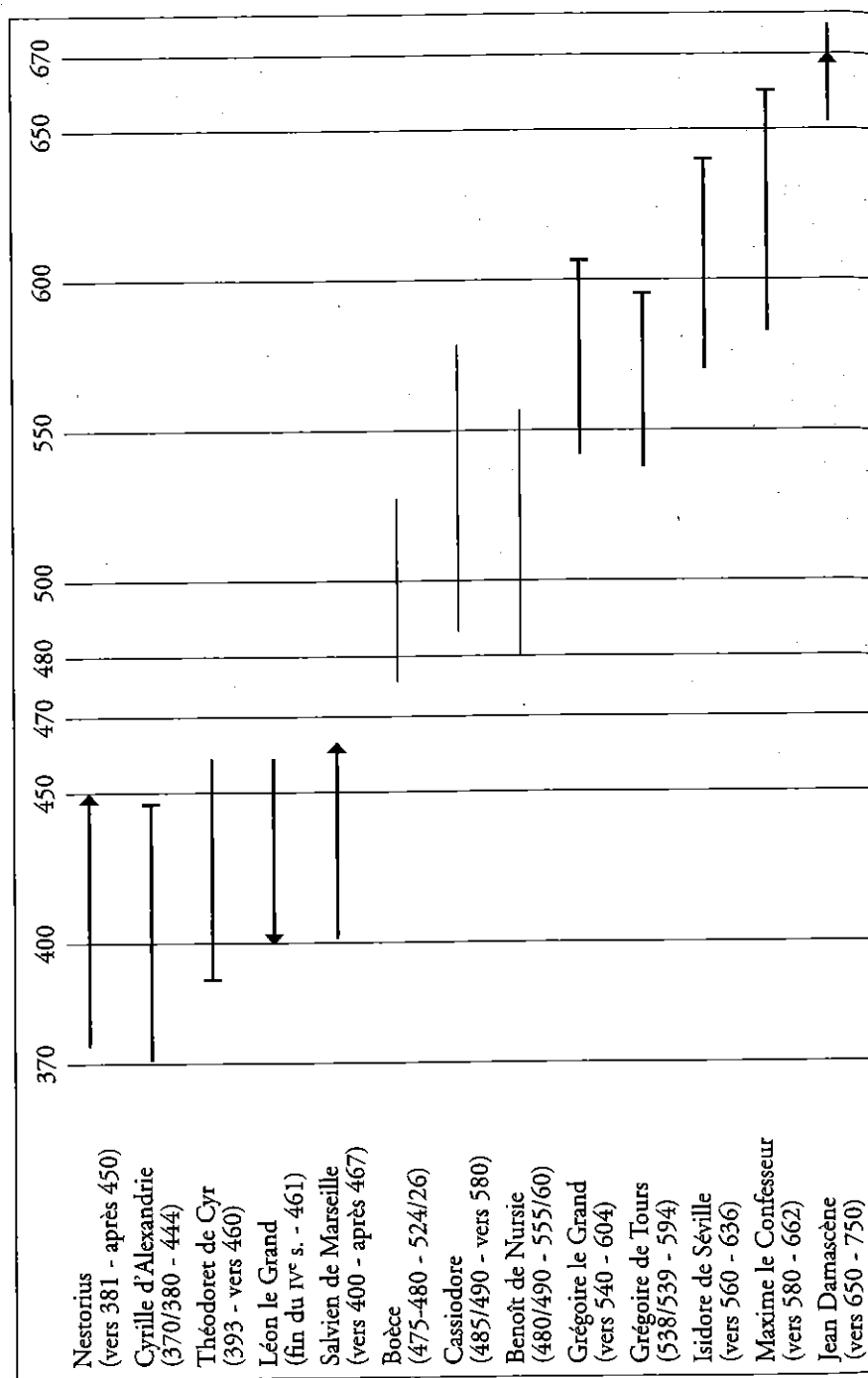
Exposés généraux

O'CONNOR (W. R.), « The *utilfrui* Distinction in Augustine's Ethics », dans AugSt 14, 1983, p. 45-62. — MARTANO (G.), « Retorica della *ratio* e retorica della *fides*. Il 4° libro del *De doctrina christiana* di S. Agostino », dans MATTEO (F.) (éd.), *L'umanesimo di sant' Agostino*, Bari, 1988, p. 537-551. — DULAËY (M.), « La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », dans REAug 35, 1989, p. 83-103. — PESTEL (P.), *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in « De doctrina christiana »*, Francfort-sur-le-Main et autres, 1992.

QUATRIÈME PARTIE

LA LITTÉRATURE
CHRÉTIENNE
DANS LA PÉRIODE
DE TRANSITION
DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE
AU HAUT MOYEN ÂGE

(depuis environ 430
jusqu'au milieu
du VIII^e siècle)



L'introduction à la troisième partie a situé le début de la dernière période de la littérature patristique en l'an 430. Traditionnellement, cette période se termine avec Isidore de Séville († 626) en Occident et Jean Damascène († vers 750) en Orient. Cette délimitation fait l'objet de discussions, de la part de ceux, notamment, pour qui l'époque patristique s'achève avec le concile de Chalcédoine (451). Mais dans ce cas, elle devrait s'achever avec Augustin. En examinant de plus près l'histoire de la littérature, il est cependant parfaitement justifié de prolonger cette période jusqu'aux VII^e-VIII^e siècles, sans résoudre pour autant le problème complexe de la périodisation entre Antiquité (tardive) et (haut) Moyen Âge, mais sans couper non plus l'histoire littéraire de l'histoire politique et culturelle de l'époque.

Après la rupture de l'unité linguistique lors du passage du IV^e au V^e siècle et celle de l'unité de l'empire à la fin de l'Empire romain d'Occident, en 476, les parties de l'ancien empire et leurs littératures, sous la pression croissante des grandes invasions, suivirent de plus en plus leur propre chemin. L'Occident resta marqué par les structures politiques et culturelles romaines jusqu'aux VII^e-VIII^e siècles, avant qu'elles ne soient remplacées par les nouvelles structures « médiévales » (abstraction faite du prolongement de l'idée romaine dans l'Empire romain de la « nation allemande » jusqu'en 1806, et de l'influence culturelle de l'Empire romain qui se fait toujours sentir jusqu'à nos jours). L'Angleterre était déjà perdue définitivement en 407, et il faudra attendre la mission de Grégoire le Grand (à partir de 596) pour la voir rechristianisée. En Espagne régnaient les Wisigoths depuis le début du V^e siècle, l'Afrique du Nord était aux mains des Vandales depuis 429. La Gaule était terre d'immigration pour toutes sortes de tribus de Germains, de Goths et de Huns, si bien que la souveraineté romaine ne se maintint pratiquement que dans les villes, et, à

partir de la fin du V^e siècle, on assiste à l'extension de la souveraineté des Francs. En Italie, après Odoacre qui avait déposé en 476 Romulus Augustus, le dernier empereur romain, c'est Théodoric le Grand, le roi des Ostrogoths, qui installe son royaume.

Les royaumes des Goths et des Vandales sombrèrent dans les guerres de réunification de l'empereur Justinien (518/527-565), qui voulait rétablir l'unité impériale romaine en Orient et en Occident. En 533, ses armées conquièrent l'Afrique du Nord et, à partir de 535, la Dalmatie et l'Italie ; mais les guerres contre les Goths durèrent encore des dizaines d'années, et l'Espagne ne fut que partiellement conquise. Mais la politique de Justinien n'eut pas d'effets durables : à partir de 568, les Lombards entrent en Italie où ils seront les maîtres des exarchats de Rome, de Ravenne et d'une partie du sud de l'Italie et de la Sicile, jusqu'au VIII^e siècle. À partir de 625, l'Espagne est à nouveau entièrement aux mains des Wisigoths, tandis qu'à la fin du VII^e siècle, l'Afrique du Nord tombe aux mains des conquérants arabes.

La situation de l'empire d'Orient se trouve profondément modifiée par la progression de l'islam à partir de 622, qui le réduit jusqu'en 750 à l'Asie Mineure, la Grèce et les Balkans. L'évolution politique justifie donc la clôture de la dernière période de la patristique vers le milieu du VII^e siècle en Occident et le milieu du VIII^e siècle en Orient.

Le contexte théologique nous conduit, lui, de Nestorius (428) et du concile d'Éphèse (431), en passant par le concile de Chalcédoine (451) et les luttes pour sa réception, jusqu'aux autres éclaircissements christologiques qui en sont logiquement issus, la querelle des Trois Chapitres et celle du monothélisme/monoenergisme avec les conciles de Constantinople (553 et 680-683), ainsi que la querelle des images (*iconoclasme*) avec le concile de Nicée (787).

Mais ce qui pèse le plus lourd dans la balance, c'est que la littérature chrétienne de ce temps s'envisageait elle-même comme la prolongation de l'antique littérature patristique, même si en Orient comme en Occident, elle présente des signes manifestes d'une fin d'époque et d'une transition vers des temps nouveaux, qui reflètent la situation de son temps. Le bouleversement étant bien plus net en Occident, la littérature latine compte plus d'œuvres annonciatrices de l'avenir que l'Orient. Dans la tension entre un passé prestigieux et la conscience de temps nouveaux qui s'annoncent, ou même sont déjà là, elle continue, d'une part, à cultiver les grandes acquisitions de l'Empire romain et les préserve pour l'avenir – en ce sens elle a un caractère traditionaliste et compilatoire – mais, d'autre part, il lui faut maîtriser pratiquement, philosophiquement et théologiquement les temps nouveaux, ce qui donne naissance à d'importantes œuvres chrétiennes déterminantes, qui ouvrent la voie, et dont

l'influence se fera sentir à travers tout le Moyen Âge, voire dans l'époque moderne – il suffit de penser à la règle monastique de saint Benoît ou aux œuvres de Grégoire le Grand.

En ce sens la littérature latine de cette période se différencie fondamentalement de la littérature grecque contemporaine de l'Orient chrétien, qui ne connaît pas une coupure politique et culturelle aussi nette. L'Empire romain devient insensiblement l'Empire byzantin, si bien que la littérature patristique grecque de l'Antiquité tardive reste bien plus déterminée par le passé et qu'elle s'achève avec son compilateur le plus important, Jean Damascène, au moment où la progression de l'islam fait poindre définitivement le « Moyen Âge » byzantin. Il existe toujours, certes, des œuvres théologiques, spirituelles et liturgiques importantes, originales et autonomes, mais une grande partie de la littérature de cette époque est faite de compilations d'œuvres du passé et de la transmission des grands Pères du passé.

Les controverses théologiques du V^e siècle

I. NESTORIUS, CYRILLE D'ALEXANDRIE ET LE CONCILE D'ÉPHÈSE (431)

L'affaire Nestorius qui conduisit au concile d'Éphèse (troisième concile œcuménique) de 431 s'amplifia et arriva rapidement à son paroxysme. Nestorius, sans doute né en 381 à Germanicie (Syrie euphratéenne), qui fut peut-être l'élève de Théodore de Mopsueste, vécut comme moine et prêtre à Antioche, où sa piété et son éloquence, qui l'avaient rendu célèbre, lui valurent, le 10 avril 428, d'être choisi pour occuper le siège épiscopal de Constantinople, la capitale, siège de la plus haute importance politique et ecclésiale. Dans son grand zèle à maintenir la pureté de la foi, il réfutait le titre populaire de « Mère de Dieu » (θεοτόκος), conféré depuis plusieurs dizaines d'années à Marie par certains Pères de l'Église, non pas pour des raisons mariologiques mais pour des raisons christologiques. La christologie d'Antioche faisait en effet nettement la différence entre la nature divine et la nature humaine du Christ, et leurs attributs respectifs. Mais Dieu ne naît pas, seul l'homme Jésus est né, et Marie ne doit donc être appelée que « Mère de Jésus ». Cependant Nestorius reconnaissait l'unité intime des deux natures plénières dans l'homme-Dieu et il récusait donc également l'appellation opposée de Marie, comme simple « Mère de l'homme » (ἀνθρωποτόκος). Il proposa donc le titre intermédiaire de θεοδόκος (« celle qui a accueilli Dieu ») ou χριστοτόκος (« mère du Christ ») pour bien faire la différence entre les attributs des natures, mais aussi pour signifier que l'homme Jésus né de Marie était uni à Dieu.

Les efforts de Nestorius pour souligner cette différence, parfaitement correcte du point de vue théologique, se heurtèrent surtout à la popularité du titre de θεοτόκος. Il suscita des mouvements d'indignation dans la

capitale, qui se répercutèrent en bien d'autres lieux, notamment à Alexandrie dont Cyrille était le patriarche depuis 412. Nous ne savons pas grand-chose de la biographie de Cyrille avant sa consécration épiscopale. Né entre 370 et 380, à Alexandrie, neveu du futur patriarche Théophile (385-412), il entra lui-même dans le clergé, et peut-être fut-il moine pendant quelque temps. Il accompagna son oncle au concile du Chêne (403) – qui déposa Jean Chrysostome – et lui succéda, le 17 octobre 412, sur le siège épiscopal d'Alexandrie. « Il hérita de son oncle non seulement son pouvoir et ses ambitions, mais aussi son énergie, son savoir-faire politique et sa dureté à l'égard de ses adversaires, avec l'absence de tout scrupule » (Simonetti, *DECA* I, p. 609). Le zèle avec lequel il combattait les païens, les juifs et les hérétiques faisait peser sur Alexandrie une atmosphère fanatique qui se traduisait par des persécutions des novatiens et des juifs, et qui conduisit en 415 au meurtre de la philosophe Hypathie.

On a cherché à réduire l'intervention de Cyrille contre Nestorius à une manœuvre de politique ecclésiastique. Après avoir déjà contribué, sous son oncle et prédécesseur, Théophile, au bannissement de Jean Chrysostome, il aurait profité de l'occasion pour renforcer l'autorité d'Alexandrie, tombée du deuxième au troisième rang, après Rome et Constantinople, après le concile tenu à Constantinople en 381. Il faut sans aucun doute voir là une raison de son comportement, mais sans un motif dogmatique, il n'aurait pas pu intervenir contre le patriarche de Constantinople. On a pu en conclure que Cyrille avait su habilement profiter de l'occasion théologique au bénéfice de ses objectifs de politique ecclésiastique. Même s'il est impossible de déterminer laquelle des deux motivations a été la plus déterminante – les deux ont joué conjointement –, nous ne sommes cependant pas autorisés à penser que Cyrille a mené une politique du pouvoir dépourvue de toute conviction théologique et religieuse. À Alexandrie il avait grandi dans une autre tradition christologique, qui soulignait, bien plus que la tradition d'Antioche, l'unité des deux natures dans le Christ, au point que, après le concile de Chalcédoine (451), elle s'est séparée de l'Église universelle, dans une perspective « monophysite ».

Cyrille ouvre les hostilités avec une lettre aux moines égyptiens (*ep* 1) qui, depuis Athanase, tiennent une place importante dans l'Église d'Égypte, et avec la *Lettre pascale* de l'an 429. La même année, il s'adresse à Nestorius (*ep* 2) pour information, et Nestorius lui répond en présentant sa christologie de façon précise et prudente. La même année Cyrille (*ep* 4) expose en détail sa propre christologie et somme Nestorius d'accepter le titre de θεοτόκος. Les deux parties se tournent vers Rome, le premier siège primatial de l'empire, pour lui demander son appui. Le pape Célestin, au terme d'un synode romain en août 430, se décide en faveur de la position de Cyrille, qu'il mandate pour appeler Nestorius à se rétracter,

et pour le déposer s'il n'obtempère pas dans les dix jours après notification de la décision papale. Mais Cyrille ne communiquera le décret papal à Nestorius qu'en novembre 430, après la tenue d'un synode à Alexandrie. Il l'accompagne d'une lettre (*ep* 17) et de douze anathèmes, qui présentent la christologie alexandrine sous une forme si radicale qu'elle en devient inacceptable pour des Antiochiens. En effet, Cyrille réclame non seulement la reconnaissance du titre de θεοτόκος pour Marie (1), mais aussi la définition de l'unité des deux natures du Christ καθ' ὑπόστασιν (2) et comme ἑνωσις φυσική, et non pas seulement comme συνάφεια καθ' ἡξίαν (3), et il demande, enfin, de mettre sur le même plan πρόσωπον et ὑπόστασις et d'accepter la *communicatio idiomatum* (4). Le conflit n'en fut pas réglé pour autant, puisque Nestorius avait demandé à l'empereur Théodose II de convoquer un concile qui devrait donner une réponse à la question controversée. Le 19 novembre 430, l'empereur convoque à Éphèse les évêques des diocèses de l'empire d'Orient, ainsi que le pape Célestin et Augustin d'Hippone, pour la Pentecôte (7 juin) 431.

L'ouverture du concile fut cependant retardée parce que n'étaient arrivés ni Jean, le patriarche d'Antioche, ni les légats du pape, ni la plupart des évêques syriens et palestiniens. (Augustin était mort dès avant l'envoi de l'invitation – on l'ignorait à la cour impériale – et l'invitation n'arriva en Afrique que pour Pâques (19 avril) 431. La guerre des Vandales empêcha la réunion d'un synode africain et Capreolus, l'évêque de Carthage, n'envoya comme représentant que son diacre Bassula.) Malgré la protestation du commissaire impérial, Candidien, le 22 juin, Cyrille ne voulut plus attendre pour ouvrir le concile avec les 154 évêques de son parti, bien qu'il ait su (ou parce qu'il savait) que l'arrivée des évêques antiochiens était imminente. On lut la 2^e lettre de Cyrille à Nestorius et la réponse de ce dernier, et on trouva à l'unanimité la lettre de Cyrille conforme à la *fides Nicaena*, qui était considérée comme l'énoncé de foi fondamental et suffisant, auquel on ne voulait rien ajouter. On entendit d'autres témoignages et on lut d'autres actes, parmi lesquels la lettre de Cyrille avec les douze anathèmes, et Nestorius fut finalement condamné et déposé. Cette session, dont les décisions furent reconnues plus tard comme décrets conciliaires valables pour toute l'Église, ne statue donc pas sur le titre de θεοτόκος, ni ne définit la doctrine erronée condamnée, mais accepte simplement la christologie alexandrine de Cyrille, telle qu'il l'avait exposée dans ses lettres – une procédure qui ne résolvait pas la question christologique, mais qui se contentait de l'ajourner. En effet, la christologie de Cyrille, surtout sa formulation de l'ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν, ne représentait qu'un des deux pôles théologiques en présence, sans compter que la signification des concepts de πρόσωπον et d'ὑπόστασις n'était toujours pas éclaircie.

Jean d'Antioche arrive le 26 juin. Il ne reconnaît pas la session conduite sous la présidence de Cyrille et ouvre immédiatement le concile de son côté, avec la participation d'environ 50 évêques et du commissaire impérial, Candidien. Ils condamnent Cyrille et ses partisans et menacent de les exclure de la communauté ecclésiale s'ils ne prennent pas leurs distances à l'égard des douze anathèmes. Fin juillet, l'empereur ordonne de rouvrir le concile avec la participation des deux partis, mais Cyrille et ses partisans s'y opposent et l'arrivée des légats du pape, le 9 juillet, leur apporte un soutien décisif. Ces derniers, dans la ligne de la décision romaine déjà prise, ont pour consigne de soutenir Cyrille et ils confirment les décrets de la session du 22 juin, puisque Nestorius ne s'est pas rétracté, suite à la décision du pape, comme on le lui avait demandé. Il ne put jamais y avoir de session commune du concile. L'empereur Théodose reconnaît d'abord les décisions des deux synodes partiels, demande à tous les participants de rester à Éphèse jusqu'à ce que la situation soit éclaircie, et dans les premiers jours d'août, il envoie un nouveau commissaire du nom de Jean. En exécution logique des deux synodes partiels, ce Jean met en état d'arrestation et Nestorius et Cyrille, ainsi que Memnon, l'évêque d'Éphèse, et il renvoie les pères conciliaires chez eux. Les tractations ultérieures, pendant lesquelles Cyrille exerce une influence massive à la cour impériale en l'inondant de cadeaux, aboutissent le 11 septembre à la déposition de Nestorius, qui se retire dans un monastère près d'Antioche. L'empereur Théodose déclare enfin le concile définitivement clos et autorise les participants à rentrer chez eux, à l'exception de Cyrille... qui avait déjà quitté Éphèse sans autorisation.

Nestorius passa quatre années à Antioche. Après quoi, l'empereur Théodose l'exila d'abord à Petra, en Idumée, puis dans la grande oasis en Haute-Égypte, où il survécut et à l'empereur († 28 juillet 450) et à son adversaire, Cyrille († 27 juin 444), et où il continua à rédiger des textes théologiques. En avril 433, Cyrille et Jean d'Antioche mettent fin à leur querelle en se mettant d'accord sur la formulation suivante : « Il y a eu union des deux natures (...) et à cause de cette union sans mélange nous reconnaissons que la sainte Vierge est mère de Dieu, parce que le Verbe de Dieu s'est fait chair et homme » (DH, 271-273). L'évêque Cyrille (ep 39) commence avec les paroles du Psaume, « Que les cieux se réjouissent, que la terre exulte ! » (Ps 96, 11), que la bulle d'union du concile de Florence reprendra sciemment, le 6 juillet 1439. Cette entente ne conduisit cependant pas à la réhabilitation de Nestorius. Au contraire, en 435, l'empereur ordonna de brûler toutes ses œuvres, d'où l'état précaire dans lequel elles nous sont parvenues. Mais toutes les Églises syriennes n'acceptèrent pas la formule d'union de 433 : des Églises nestoriennes se sont maintenues jusqu'à nos jours, qui ont également préservé des parties

importantes des écrits de Nestorius. Au XVI^e siècle, certaines se rattachèrent à nouveau à l'Église catholique : les « chaldéens » en Irak, en Iran et en Syrie. Les « chrétiens de Thomas » malabars (Inde), en revanche, sont des catholiques qui, du fait de leurs origines syriennes et de leur situation marginale, ont laissé au cours de l'histoire s'introduire des éléments nestoriens dans leur Église.

1. LES ŒUVRES ET LA THÉOLOGIE DE NESTORIUS

Pour les raisons mentionnées précédemment, des nombreux écrits de Nestorius, attestés par Gennade (*De viris illustribus* 53) et par Ebedjeu (*Catalogus* 20) – outre sept sermons qui nous sont parvenus sous le nom de Jean Chrysostome, onze lettres et de nombreux fragments –, un seul ouvrage est conservé en entier : le *Liber Heraclidis*, en traduction syriaque. Cette volumineuse œuvre tardive, qui date des dernières années de la vie de Nestorius, n'a été redécouverte qu'en 1895 dans la bibliothèque patriarcale de Kotchanes, et publiée pour la première fois en 1910. Nestorius y raconte sa vie et défend l'orthodoxie de sa théologie. Ce document unique a permis, pour la première fois, de connaître la pensée originelle de Nestorius, par-delà les querelles et le concile d'Éphèse. Il a donc conduit à une réévaluation de sa pensée, qui n'est pas encore achevée.

Compte tenu des vingt années qui séparent sa première christologie, à l'origine des controverses et du concile d'Éphèse, de sa forme tardive dont témoigne le *Liber Heraclidis*, elle se présente aujourd'hui – surtout après les recherches de Luigi Scipioni – comme suit. Vers la fin du IV^e siècle et jusqu'en plein V^e siècle, la théologie orientale et occidentale, en évitant les déviations « monophysites » comme le sabellianisme, l'arianisme et l'apollinarisme, a cherché une formulation adéquate de l'unité des deux natures complètes dans le Christ – par-delà les doubles formulations, traditionnelles depuis Irénée, comme εἷς καὶ αὐτός, *unus atque idem*. En grec, après clarification de φύσις et d'οὐσία, comme termes du niveau de la nature, deux concepts se proposaient : πρόσωπον et ὑπόστασις, dont il fallait toutefois définir plus clairement la signification. Dans la théologie trinitaire, ὑπόστασις était devenu le concept permettant de parler d'une trinité dans une unique nature, si bien que la théologie antiochienne, celle, surtout, de Théodore de Mopsueste, avait tendance à rapporter le concept d'ὑπόστασις, dans le sens d'une réalité réelle, concrète, à la nature, pour voir dans πρόσωπον la somme et le sujet de toutes les manifestations de la nature. C'est pourquoi, chez Théodore comme chez Nestorius, dans le Christ, les deux natures ont chacune leur πρόσωπον, et le Christ a donc δύο πρόσωπα. Mais par l'union en un

seul sujet, elles deviennent un seul πρόσωπον – formulation qui peut signifier « l'unique personne », mais qui ne s'y identifie pas. Pour circonscrire le mode d'union, les Antiochiens font appel au concept de συνάφεια (« contact »), qui peut cependant être compris de façon erronée comme un simple « côte à côte ». Nestorius parle aussi de κατ' εὐδοξίαν (« par bon plaisir », « par le fait de la volonté »). Il répondait, certes, au souci premier des Antiochiens qui était de ne pas gommer l'autonomie des deux natures dans le Christ. C'est ainsi que, devant le concile d'Éphèse, Nestorius n'a pas présenté une doctrine des « deux fils », comme on le lui reprochait du côté alexandrin – il s'est explicitement inscrit en faux contre cette accusation –, mais le vocabulaire qu'il utilisait paraissait insuffisant, voire faux, pour l'autre parti, parce que, selon lui, il ne répondait pas à la même préoccupation.

La théologie alexandrine n'usait pas d'un autre vocabulaire. Pour elle aussi le concept d'ὑπόστασις relevait du niveau de la nature, tandis que πρόσωπον désignait les manifestations de la nature. Mais parce que leur préoccupation première était d'exprimer l'unité réelle intérieure des natures dans le Christ, la définition ἐν πρόσωπον κατὰ συνάφειαν leur apparaissait beaucoup trop faible, si extérieure, qu'il subsistait précisément deux fils au lieu d'un seul. Pour eux, il fallait comprendre l'unité au niveau de la nature, donc μία φύσις = μία ὑπόστασις. L'unité se faisait καθ' ὑπόστασιν, ce qui, cependant, ne signifiait pas encore la même chose que « l'union hypostatique » définie vingt ans après au concile de Chalcédoine. En effet, ici, ὑπόστασις ne signifie pas « personne », et l'Église d'Alexandrie n'accepta pas non plus ce glissement de signification à Chalcédoine.

Pour le troisième parti, à l'arbitrage duquel on fit appel, le problème se présentait tout autrement, parce que la langue et la théologie latines ne connaissaient pas d'alternative terminologique et qu'Augustin avait adopté la traduction ὑπόστασις = *persona*, parce que la traduction « substance » rendait impossible la formulation trinitaire. *Persona* pouvait avoir les deux significations : la manifestation extérieure et le sujet de l'agir. Dans la théologie augustinienne de l'*una persona in utraque natura*, la deuxième signification avait pris le dessus, en parallèle à la formule trinitaire. Pour l'Occident, qui ne pensait plus désormais qu'en latin, la formulation de Cyrille, μία ὑπόστασις = *una persona* = un sujet, était incontestablement préférable à celle de Nestorius, ἐν πρόσωπον = *una persona* = un extérieur. La distinction plus fine, à savoir que πρόσωπον, contrairement à la façon dont le comprenait Cyrille, pouvait également signifier « sujet », et que c'était en ce sens que l'utilisaient les théologiens d'Antioche, échappait aux théologiens romains. Nestorius a-t-il donc été condamné à tort comme hérétique ? Si l'on s'en tient aux intentions de

ses énoncés, il était orthodoxe. Mais il faut bien voir que dans le développement historique du dogme vient un moment où, à une croisée des chemins, il faut choisir une formulation, et donc récuser l'autre comme erronée, donc hérétique. En ce sens, c'est à juste titre que Nestorius a été récuse comme hérétique, parce que sa solution – même si, au vu de nos connaissances actuelles, elle pouvait elle aussi exprimer ce que l'Église entend exprimer – n'a pas été acceptée par l'Église et que Nestorius n'a pas accepté la décision de l'Église.

2. LES ACTES DU CONCILE

Le concile d'Éphèse (431) est le premier dont nous ayons les *Actes*, au sens propre du terme – les renseignements et documents relatifs aux synodes antérieurs sont dispersés en différents endroits. Ici non plus, il ne s'agit pas du protocole officiel du concile, mais de recueils de textes postérieurs, œuvres de différents compilateurs, aux motivations différentes. Eduard Schwartz les a publiés dans sa monumentale édition des *Acta Conciliorum Œcumenicorum* (ACO). Les trois recueils grecs les plus importants sont : (1) la *Collectio vaticana*, (2) la *Collectio Segueriana* et (3) la *Collectio Atheniensis*, (2) représentant un recueil partiel de 146 des 172 documents contenus dans (1), tandis que 58 des 177 de (3) ne sont présents qu'en cet endroit. Les trois recueils remontent à une forme originelle alexandrine, favorable à Cyrille. Mais il existe aussi des recueils issus des cercles favorables à Nestorius.

Les traductions latines se situent toutes dans le contexte de la querelle des Trois Chapitres et du deuxième concile de Constantinople (553), pour établir l'illégitimité de la condamnation : (1) la *Collectio Turonensis*, établie à Constantinople vers 560 ; (2) la *Collectio Casinensis* du diacre romain Rusticus, 564-565, également traduite à Constantinople et copiant, dans la première partie, la *Collectio Turonensis* ; (3) la *Collectio Veronensis* romaine, qui souligne tout particulièrement le rôle joué par le pape Célestin ; (4) la *Collectio Palatina* d'un moine scythe à Constantinople ou en Thrace, à tendance « néo-chalcédonienne », après 533 ; et (5-6) les *Collectiones Sichardiana* et *Winteriana*, plus petites.

Les *Actes* comportent l'échange de lettres entre l'empereur et les évêques présents au concile, les *Gesta* du concile, avec la liste des participants, les décrets, les sermons et discours, des extraits des œuvres de Cyrille et de Nestorius, ainsi que des recueils de témoignages. Ces derniers revêtent une importance particulière pour l'histoire de la théologie de par l'utilisation de « l'argument patristique », parce que Cyrille a présenté, pour la première fois, au concile, un recueil de témoignages des « Pères » à titre

d'argument officiel pour attester son orthodoxie (cf. Introduction, La « Patrologie », II).

3. ŒUVRES ET THÉOLOGIE DE CYRILLE D'ALEXANDRIE

L'importante activité littéraire de Cyrille se divise très nettement en deux périodes : avant et après la controverse nestorienne. Avant, il se consacrait à l'exégèse et à la réfutation de l'arianisme. De ses commentaires bibliques ont été conservés deux commentaires du Pentateuque (*De adoratione et cultu in spiritu et veritate* et *Glaphyra in Pentateuchum*), un commentaire des douze petits prophètes, ainsi qu'un commentaire de l'Évangile de Jean. De nombreux fragments sur d'autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament se retrouvent dans les « chaînes ». Cyrille interprète, lui aussi, l'Ancien Testament dans un sens typologique, comme se rapportant au Christ, mais pas de façon aussi abrupte qu'Origène et Didyme, par exemple : il laisse davantage place à une compréhension littérale du texte. Contre l'arianisme, il a rédigé le *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* et les *Dialogi de sancta Trinitate*, qui expliquent la doctrine trinitaire catholique, tout à fait dans la ligne des Cappadociens et du concile de Constantinople (381).

Après les lettres dogmatiques 1, 2, 4 et 17, dont il a déjà été question plus haut, à propos de Nestorius, Cyrille rédige, en 430, ses *Libri V contra Nestorium*, qui réfutent de façon détaillée la christologie de Nestorius ; il répond à la critique de ses *Anathemata*, émise par les évêques André de Samosate et Théodoret de Cyr, par ses deux apologies, *Apologia XII capitulorum contra Orientales* et *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum*, et pendant son séjour à Éphèse il y ajoute l'*Explanatio XII capitulorum*. Puisqu'il s'agissait essentiellement, dans cette controverse, de convaincre l'empereur et la cour impériale, Cyrille, plus habile que Nestorius en politique, leur dédie dès 430 son *Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide*, l'*Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide* et l'*Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide*, qu'il complètera en Égypte, après le concile, par l'*Apologia ad Theodosium imperatorem*. Quand, en 438, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, à titre de précurseurs de la théologie nestorienne, furent soumis au feu croisé des critiques, qui devait conduire à la « querelle des Trois Chapitres » et à leur condamnation par les synodes de Constantinople de 499 et 553, Cyrille, dans son *Contra Diodorum et Theodorum*, voit en eux les « Pères » du nestorianisme. Le dialogue *Quod unus sit Christus* est le dernier exposé d'ensemble de la christologie de Cyrille. Sont connues, par ailleurs, plus de cent lettres et de nombreuses homélies, parmi lesquelles la lettre d'union, n° 39 (*Laetentur coeli*) déjà

citée, et les lettres 45 et 46 qui présentent un intérêt dogmatique. La grande œuvre tardive *Contra Iulianum imperatorem* (après 433), contre l'*Adversus Galilaeos* de Julien, témoigne de son zèle antipaïen, mais aussi de la nécessité où se trouvaient encore les chrétiens de justifier et de défendre le christianisme contre les attaques païennes.

Par-delà les caractéristiques fondamentales de la christologie de Cyrille, exposées plus haut dans le contexte de la controverse nestorienne, deux formulations méritent une attention particulière, parce qu'elles contribueront plus tard au déclenchement de la controverse autour de la christologie du concile de Chalcédoine (451) et à la scission de l'Église copte.

1. Cyrille parlait de la μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, formulation dont il était convaincu qu'elle remontait à Athanase. Mais en réalité elle venait d'Apollinaire, dont l'œuvre, après sa condamnation, fut attribuée à Athanase. En dépit de tous les progrès théologiques et bien que Cyrille ait récusé explicitement l'hérésie d'Apollinaire, il ne parvenait cependant pas à dépasser définitivement son schéma christologique Logos-Sarx, et le danger subsistait de subordonner la nature humaine à la nature divine, au lieu de les coordonner.

2. Cyrille aimait se représenter l'unité du Christ comme celle des deux natures fondues en une seule, c'est pourquoi les théologiens d'Alexandrie voulurent imposer à Chalcédoine (451) la formule ἐκ δύο φύσεων et ne se montrèrent pas satisfaits à la longue de la formule finalement définie à Chalcédoine, ἐν δύο φύσεσιν (une formulation qui présente par ailleurs, dans son mode de pensée, même si c'est en un sens opposé, un parallèle étonnant avec la représentation antiochienne de Théodore de Mopsueste et de Nestorius des deux πρόσωπα, qui deviennent une seule dans l'unité du Christ).

II. THÉODORET DE CYR

Tandis qu'éclatait la controverse entre la christologie d'Alexandrie et celle d'Antioche, entre Cyrille et Nestorius, Théodoret, évêque depuis 423 de la ville de Cyr, située à quelque 100 km au nord-est d'Antioche, devint le véritable adversaire théologique de Cyrille, le théologien qui continua à développer la christologie d'Antioche jusqu'au concile de Chalcédoine (451). Mais à titre posthume, il connut le même sort que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, avec lequel il fut condamné, au deuxième concile de Constantinople (553), dans le cadre de la « querelle des Trois Chapitres », ce qui a eu pour conséquence, comme pour Cyrille et Nesto-

rius, la perte de nombre de ses œuvres. Les origines et la carrière de Théodoret ressemblent à celles de nombre de grands chefs d'Églises de son temps. Né en 393, à Antioche, d'une famille chrétienne aisée, il a bénéficié, ainsi qu'en témoignent ses écrits, d'une excellente formation et, dès son enfance, il s'est retrouvé dans le giron de l'Église. Il a d'abord fait fonction de lecteur ; après la mort de ses parents (416), il a vendu toutes ses possessions et s'est retiré dans un monastère près de Nikertai, près d'Apamée, en Syrie (à environ 45 km à l'ouest de Gabala). En 423 on le choisit pour devenir l'évêque de Cyr. Il s'y montra extrêmement actif, pendant quarante ans, jusqu'à sa mort, vers 460 : activité pastorale, théologique, littéraire, activité de politique religieuse et sociale. Il est l'un des théologiens les plus féconds et les plus importants de l'Église grecque, notamment par ses ouvrages d'histoire de l'Église, ses écrits exégétiques et dogmatiques.

Pendant les premières années de son épiscopat, Théodoret consacra l'essentiel de son activité à combattre les païens et les hérétiques, manifestement nombreux à Cyr même, mais la plupart de ses œuvres de cette période sont perdues. Au concile d'Éphèse (431), il faisait partie de la délégation de Jean d'Antioche avec qui il désapprouva la condamnation de Nestorius, ce qui lui valut d'être condamné par la fraction cyrillienne du concile. Début 431, à l'instigation de Jean d'Antioche, il avait déjà rédigé une *Impugnatio XII anathematismorum Cyrilli* qui, suite à sa condamnation ultérieure par le deuxième concile de Constantinople (553), n'a été conservée que dans la réponse de Cyrille, l'*Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum*. De la même époque date son volumineux ouvrage *De theologia sanctae trinitatis et de oeconomia*, qui n'a également survécu que sous la forme de deux écrits, *De sancta trinitate* et *De incarnatione*, attribués à Cyrille d'Alexandrie. Immédiatement après le concile d'Éphèse, Théodoret a publié un autre ouvrage contre la christologie de Cyrille, dont nous ne connaissons également que des fragments, *Pentalogus contra Cyrillum et concilium Ephesinum*. Il semble que Théodoret ait rédigé lui-même la formule d'union de 433, mais il n'y adhéra pas parce qu'on exigeait, de plus, la ratification de la condamnation de Nestorius. C'est seulement quand Jean d'Antioche et l'empereur n'exigèrent plus cette ratification qu'il adhéra à l'union, en 436. Mais quand, en 438, Cyrille attaqua Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, il se retourna contre lui dans son *Pro Diodoro et Theodoro*, dont nous ne connaissons que des fragments.

Pendant la décennie suivante, rien ne vint troubler Théodoret dans la direction de son diocèse, jusqu'à ce qu'éclatât la controverse autour d'Eutychès, prêtre de Constantinople, qui raviva les querelles entre Alexandrie et Constantinople, entre christologie d'Alexandrie et christologie d'Antioche, et conduisit au concile de Chalcédoine (451). En 447,

Théodoret publia son ouvrage dogmatique le plus important, *Eranistes*, contre le monophysisme d'Eutychès, ce qui lui valut, évidemment, l'approbation d'Alexandrie, mais le concile pro-eutychien du « brigandage » d'Éphèse le déposa, le contraignant à se retirer dans son ancien monastère de Nikertai. Le concile de Chalcédoine (451), en revanche, le réhabilita, après qu'il eut accepté officiellement la condamnation de Nestorius, dont la théologie, fondamentalement inchangée, s'écartait de la christologie plus élaborée de Léon le Grand et du concile de Chalcédoine, qui répondait aux requêtes d'Antioche. L'administration de son diocèse et son activité littéraire occupèrent les dernières années de la vie de Théodoret, jusque vers 460, sans événements particuliers. Il mourut en paix avec l'Église ; pour juger la condamnation posthume de ses œuvres contre Cyrille au deuxième concile de Constantinople (553), qui conduisit malheureusement à la perte d'une partie importante de son œuvre, les mêmes remarques s'imposent donc que celles que nous avons formulées plus haut à propos de Diodore de Tarse (3^e partie, chap. III, IV).

I. LES ŒUVRES EXÉGÉTIQUES

Théodoret peut être considéré comme le plus grand connaisseur de la Bible de l'école d'Antioche – avant Théodore de Mopsueste même – non seulement par le volume de ses écrits exégétiques, mais par leur originalité et leur qualité. Les « chaînes », qui le citent le plus volontiers, et souvent le premier, témoignent de la haute estime dans laquelle on tenait ses écrits. Il utilisait deux formes littéraires :

1. Les commentaires à proprement parler du Cantique des cantiques, de Daniel, d'Ézéchiel, des douze petits prophètes, des Psaumes, d'Isaïe, de Jérémie et des quatorze lettres de Paul ;

2. *Erotaprokiseis* sur l'Octateuque, les livres des Rois et les Chroniques. Toutes ces œuvres exégétiques sont postérieures à 433 et ont été bien conservées puisqu'elles n'étaient pas contestées.

Théodoret commence toujours son explication par une étude précise de l'état du texte, comparant les différentes traductions grecques de la Septante, auxquelles il ajoute la Peschitta syriaque ; et il élucide les questions littéraires fondamentales de l'authenticité, de la paternité littéraire, de la date, de l'élaboration de l'œuvre, des circonstances de temps, de l'intention de l'auteur, du style, du genre littéraire, etc. Son explication obéit à des principes clairs, mais il ne suit pas un schéma unique. Sa façon de procéder fait éclater le cadre de l'opposition volontiers mise en avant, mais trop simplificatrice, « antiochien = littéral – alexandrin = allégorique », mais il adapte sa méthode au contenu et aux difficultés du texte.

En effet, pour lui, bien plus que pour Diodore de Tarse et pour Théodore de Mopsueste, les deux Testaments constituent une unité inséparable et complémentaire : il interprète fondamentalement l'Ancien Testament comme se rapportant typologiquement au Christ. « Théodoret essaie toujours de s'en tenir à un juste milieu entre l'arbitraire allégorique et le sens purement littéral » (Viciano, *ThGl* 80 [1990], p. 279). Les lettres de Paul, il les interprète surtout dans un sens christologique et sotériologique.

2. ERANISTES ET LA CHRISTOLOGIE DE THÉODORET

Théodoret est le seul théologien important à avoir vécu tout le développement théologique de Nestorius et du concile d'Éphèse (431) à Eutychès et au concile de Chalcédoine (451), et il y a apporté une importante contribution. C'est pourquoi ses écrits christologiques tournent surtout autour de ces deux foyers : les œuvres mentionnées plus haut, des années 431 à 438/440, contre Cyrille, qui n'ont été conservées que de façon fragmentaire en raison de leur condamnation par le deuxième concile de Constantinople (553), et son traité le plus important, parce que témoignant d'une pensée parvenue à maturité, contre le monophysisme d'Eutychès, l'*Eranistes seu Polymorphus* (« Le Mendiant ou le Polymorphe »), de 447. Il y présente de façon plus élaborée une conception qu'il avait déjà formulée dans le cadre de la controverse nestorienne : toutes les erreurs actuelles s'expliquent par l'histoire des hérésies, et le monophysisme d'Eutychès n'est donc qu'un amalgame des hérésies polymorphes qui l'ont précédé (gnosticisme, arianisme, apollinarisme), auprès desquelles il est allé « mendier ». Théodoret le montre dans les trois premiers livres d'*Eranistes*, sous la forme d'un dialogue entre un monophysite, qui se présente sous l'apparence d'un mendiant, et un croyant orthodoxe, qui porte sur trois prédicats fondamentaux du Christ : (I) l'immutabilité de sa nature divine (ἄτρεπτος), (II) l'autonomie des deux natures (ἀσύγχυτος) et (III) l'impassibilité de sa nature divine (ἀπαθής). Le livre IV récapitule les résultats en quarante syllogismes. Par-delà sa formulation mature de la christologie de Théodoret, l'importance particulière d'*Eranistes* lui vient de ce qu'il ne contient pas moins de 298 extraits de 88 œuvres des Pères de l'Église, qu'il cite à titre de preuves : il représente ainsi un florilège de la christologie d'Antioche, comparable à celui du recueil de Cyrille. Ce florilège existait déjà apparemment à l'époque du concile d'Éphèse où il devait être utilisé contre Cyrille. La christologie de Théodoret ne s'est pas seulement élaborée à l'époque des deux controverses, mais elle s'est développée de façon continue, tout au long de sa vie, ainsi qu'en témoignent ses commentaires bibliques, des sermons, les 232 lettres conservées et le

cinquième livre de son *Haereticarum fabularum compendium*, de 453, qu'il faut également prendre en compte pour connaître l'ensemble de sa pensée christologique.

En réponse aux requêtes fondamentales de la christologie d'Antioche, Théodoret met l'accent sur la plénitude, mais aussi sur l'autonomie des deux natures dans le Christ. Contre l'ένωσις κατὰ φύσιν = καθ' ὑπόστασιν de Cyrille, qu'il accuse d'apollinarisme, il pose le concept de l'union par l'acceptation (έν τῇ συλλήψει) de la nature humaine (ἡ ληφθεῖσα) par la nature divine (ἡ λαβοῦσα). Après l'union, un seul sujet de l'agir (πρόσωπον) continue, certes, à exister, le Christ, mais les deux natures gardent leurs spécificités. Le Verbe de Dieu ne devient pas homme (Jn 1, 14), mais se revêt de lui ; il prend la *forma servi* (Ph 2, 7). Dans cette première formulation de sa christologie, Théodoret ne réussit pas encore à dépasser « la doctrine des deux fils », dont on fait reproche à Nestorius, parce que sa propre conceptualité peut encore être comprise, de façon erronée, comme celle d'une juxtaposition purement extérieure des deux natures. Cette difficulté vient du problème terminologique, non encore résolu, de l'équivalence entre πρόσωπον et ὑπόστασις, qu'il accepta finalement en attendant le concile de Chalcédoine (451) – et au concile même. En cela, il se différencie fondamentalement de Nestorius, tout comme dans son acception du titre de « Théotokos » pour Marie.

3. L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Dès avant Théodoret, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, qui se terminait avec la victoire de Constantin sur Licinius, en 324, avait déjà connu trois suites : la traduction de Rufin et ses compléments, jusqu'en 395, l'*Histoire de l'Église* de Socrate, de 305 à 439, ainsi que l'*Histoire de l'Église* de Sozomène, de 324 à 425. Dans les années 449/450, Théodoret rédigea sa propre suite à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, en cinq livres, s'étendant sur la période 325 à 428, jusqu'au début, donc, de la controverse nestorienne, sans aller au-delà, dans son époque.

« Par prudence ou par souci d'objectivité ? » (Azéma, *DSp* 15, p. 426) – les deux sans doute. Les nombreuses ressemblances avec les œuvres de Socrate et de Sozomène ne s'expliquent sans doute pas par une dépendance mutuelle, mais par l'utilisation des mêmes sources. Comme chez Eusèbe, l'objectif de l'œuvre est celui d'une théologie de l'histoire, mais chez Théodoret on retrouve sa conception de la reproduction historique des hérésies (cf. plus haut). Aussi son *Histoire de l'Église* a-t-elle une visée fortement apologétique, antihérétique, notamment anti-arienne, à l'intérieur de sa conception globale d'une histoire du salut conduite par la

providence divine, qui assure sa finalité. Fidèle à cette idée, Théodoret attache malheureusement moins d'importance à l'exactitude de ses données historiques et à l'équilibre de ses jugements. Son œuvre n'en garde pas moins son importance comme témoignage de la théologie de l'histoire de son temps, et en raison des nombreux documents, inconnus par ailleurs, dont il fait état.

III. LÉON LE GRAND

Deux papes seulement, dans toute l'histoire de l'Église, ont eu droit au titre de « Grand » dont les a honorés la postérité : Léon (440-461) et Grégoire (590-604). Ce que nous connaissons de leurs vies et de leurs actions montre qu'ils avaient bien des choses en commun. Aristocrates et riches Romains par leurs origines et leur formation, en des époques d'effondrement ou de bouleversement de l'ordre politique et social dans la partie occidentale de l'ancien Empire romain, ils ont non seulement défendu activement les intérêts de l'Église, mais ont assumé personnellement les tâches politiques et sociales qui s'imposaient et ont su préserver le grand héritage culturel romain. Nous ne connaissons cependant de la biographie personnelle de Léon que ce que nous apprend son *corpus* épistolaire d'évêque – où il se montre extrêmement réservé sur tout ce qui le concerne personnellement. S'y ajoutent quelques rares données du *Liber pontificalis* et quelques remarques éparpillées de divers auteurs.

Né vraisemblablement à la fin du IV^e siècle d'une famille de Toscane, qui est allée s'établir à Rome au début du V^e siècle, ou né à Rome même, Léon a choisi la carrière ecclésiastique et pourrait être l'acolyte romain que mentionne Augustin dans sa lettre 191, 1, de 418. Quand, en 430, Nestorius et Cyrille se tournent vers Rome, comme il occupait déjà une position influente dans la curie épiscopale, celle d'archidiacre peut-être, il conseilla le pape Célestin dans les controverses et incita Jean Cassien à rédiger son *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*. À cette même époque, il soutenait aussi activement la lutte contre les manichéens et les ariens à Rome ; il intervint en 431 auprès de Célestin en faveur de Cyrille d'Alexandrie, contre les ambitions de Juvénal de Jérusalem, qui voulait élever son siège épiscopal au rang de patriarcat, et il a sans doute eu une influence déterminante sur la position antipélagienne de Rome sous ses prédécesseurs Innocent (402-417), Célestin (422-432) et Sixte III (432-440). Après la mort de Sixte III, le 19 août 440, la nouvelle de son élection au siège épiscopal de Rome lui parvint pendant une mission de

réconciliation en Gaule. Le 19 septembre, il recevait la consécration épiscopale à Rome.

Trois domaines marquent plus particulièrement les vingt années de son pontificat.

1. Sa théologie et sa pratique d'un primat de juridiction du pape, qui ont fait de lui le premier pape au sens moderne du terme, et auxquelles il doit avant tout son titre de « Grand ». À l'arrière-plan transparait l'ancienne idée impériale de la « Rome éternelle » et de la prééminence (d'honneur) du siège épiscopal de l'ancienne capitale de l'empire, premier patriarcat, qui n'a jamais été mise en doute. Mais étant donné qu'au temps de Léon, l'Empire romain occidental commençait à se déliter sous la pression des invasions, la seule institution stable, susceptible d'assumer les fonctions sociales et culturelles qui avaient été jusque-là celles de l'État, était l'Église, qui restait bien sûr sous la direction de Rome, c'est-à-dire maintenant de l'évêque de la capitale. L'idée de la « Ville éternelle » se transposait ainsi progressivement sur le christianisme, début d'une évolution qui conduira aux papes médiévaux, successeurs et porteurs de l'idée impériale romaine.

Conjointement avec l'évolution politique s'épanouit la théologie du primat de ses prédécesseurs, qu'il commente avec autorité dans ses sermons et dans ses lettres, en réponse à des questions pratiques : à Arles, à Thessalonique et à la Mauritanie. Le Christ est le fondateur et le véritable pasteur de l'Église et, comme tel, il exerce le primat dans l'Église pour tous les temps. Le Christ a bâti son Église sur Pierre, lié à lui de façon particulièrement étroite, c'est par son entremise qu'il a confié leur mission aux autres Apôtres et c'est à lui qu'il a transmis la fonction de pasteur, à charge, pour lui, d'affermir ses frères dans la foi (Mt 16, 13-19 ; Lc 22, 32 ; Jn 21, 15-19). Les successeurs de Pierre sur son siège sont les héritiers de cette mission particulière et de ses pleins pouvoirs. Certes, un même honneur (*honor*) échoit à tous les évêques, comme aux Apôtres, mais non pas le même pouvoir (*potestas*), et la hiérarchie de l'Église constitue une pyramide, avec l'évêque de Rome à son sommet.

En même temps, Léon ne méconnaît pas l'Église comme *communio sanctorum* et *communio sacramentorum*, pas plus que la communauté des prêtres et des évêques comme *communio sacerdotum*, qui trouve son expression dans la structure synodale. C'est pourquoi, en raison de leurs rapports particuliers avec Rome, les patriarchats d'Antioche et d'Alexandrie viennent immédiatement après Rome : raison pour laquelle Léon ne reconnut jamais le canon 28 du concile de Chalcédoine, qui entendait soumettre Alexandrie et Antioche à la juridiction de Constantinople. L'empereur cumulait, en une seule personne, deux autorités qui s'accordent, mais qu'il faut nettement distinguer dans leur fonction : son *auctoritas sacer-*

dotalis impériale lui confie la protection de la foi et de l'Église, en même temps qu'elle lui confère le droit de convoquer des conciles et de ratifier leurs conclusions ; mais, par ailleurs, la *potestas imperialis* doit respecter la liberté de l'Église et ne pas chercher à s'immiscer dans ses affaires intérieures ; comme elle est le fondement inamissible de son existence et de sa prospérité, l'empire se doit de créer les conditions extérieures de l'existence et du développement de l'Église.

2. Son rôle déterminant en matière de théologie et de politique ecclésiastique, dans la controverse christologique autour d'Eutychès, qui conduira au concile de Chalcédoine (451). Après l'union de 433, l'équilibre des forces entre Alexandrie et Constantinople sur la question christologique, toujours pas résolue, s'était rétabli. Après la mort des évêques Sixte III de Rome (440), Jean d'Antioche (442), Cyrille d'Alexandrie (444) et Proclus de Constantinople (446), les rapports de forces se modifièrent au point qu'une nouvelle controverse était pratiquement inéluctable. Flavien, qui n'avait pas l'envergure d'un dirigeant, succédait à Proclus, excellent théologien et politicien ecclésiastique enclin à la conciliation ; Cyrille, qui savait faire preuve d'habileté, avait pour successeur Dioscore, tout aussi zélé, mais qui n'avait pas le même flair politique ; le faible Domnus succédait à son oncle Jean. Mais le successeur de Sixte III était Léon, la plus forte personnalité dirigeante de ce temps. En même temps, en 446, le pouvoir changeait de mains à la cour impériale : le camérier Chrysaphius, un filleul d'Eutychès, le prêtre et archimandrite pro-alexandrin du grand monastère de Job, à Constantinople, qui allait déclencher la controverse, commençait à jouer un rôle décisif, tandis que Pulcheria Augusta, la sœur de l'empereur, qui vivait dans la virginité et dont l'influence avait été grande dans le contexte du concile de Constantinople (431) et de l'union (433), perdait tout pouvoir et était contrainte de se retirer dans un monastère.

Le 8 novembre 448, à l'occasion du synode local de Constantinople¹, l'évêque Eusèbe de Dorylée accusa Eutychès. Les délibérations durèrent tout le mois de novembre. Diverses propositions furent avancées pour trouver une solution, mais tous s'accordaient à reconnaître que la formule d'union de 433 restait obligatoire, conjointement avec la *fides Nicaena* et la deuxième lettre de Cyrille à Nestorius. Le synode condamna finalement Eutychès parce que, selon lui, le Christ était issu de l'union de deux natures, mais qu'après, il n'en subsistait plus qu'une (ἐκ δύο φύσεων... πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἐνωσιν μίαν φύσιν). Eutychès, l'empereur Théodose II et Flavien se tournèrent tous vers Rome, vers Léon, par

1. Σύνοδος ἐνδημοῦσα, réunion uniquement des évêques qui se trouvent présents dans la ville.

lettre. Le 13 juin 449, Léon envoya son célèbre *Tome à Flavien* (*Epistula* 28) qui sera déterminant pour l'avenir. Vers le 1^{er} août, l'empereur avait déjà convoqué un synode à Éphèse pour éclaircir la question, synode auquel Léon envoya également des légats. Le concile ouvert le 8 août sous la direction de Dioscore passa outre au *Tome* de Léon, réhabilita Eutychès malgré la protestation des légats romains, qui fut réprimée par les armes ; il déposa Flavien qui mourut sur le chemin de l'exil (449 ou 450). C'est pourquoi Léon qualifia plus tard le synode de *latrocinium* (« brigandage ») (*Epistula* 95, 2 ; *ACO* II/IV, 51) – c'est d'ailleurs sous ce nom qu'il est entré dans l'histoire – et qu'il ne reconnut pas ses décisions.

Il s'employa auprès de la cour impériale pour la convocation d'un nouveau concile, mais sans succès. Seule la mort soudaine, le 28 juin 450, de l'empereur Théodose, qui n'avait pas d'enfant, modifia la situation du tout au tout. Sa sœur Pulchérie revint du monastère, épousa le sénateur Marcien – à condition que le mariage restât un mariage blanc –, qu'elle fit proclamer empereur le 24 août 450, et elle détermina dès lors la politique impériale. Le nouvel empereur projetait la convocation du concile voulu par Léon, mais puisqu'il acceptait de toute façon le *Tome à Flavien*, cela n'intéressait plus Léon : le problème était résolu quant au fond conformément à sa conception de la primauté. Mais l'empereur ayant déjà convoqué le concile, avant d'avoir connaissance des réserves de Léon, le pape ne s'y opposa pas, mais persista dans l'idée d'assurer lui-même la présidence par l'intermédiaire de ses légats. Le concile de Chalcédoine devint ainsi le premier concile œcuménique de l'histoire de l'Église à être présidé par l'évêque de Rome, cette présidence étant comprise comme une expression de sa primauté. Le concile ratifia la christologie du *Tome de Léon* et formula à partir de là son propre symbole, même si, immédiatement après le concile éclatèrent les querelles autour de sa réception, querelles qui occuperont Léon jusqu'à la fin de sa vie (461).

3. Ses deux missions pour le sauvetage de la ville de Rome : quand, en 452, Attila, le roi des Huns, fit irruption en Italie avec ses hordes, Léon alla à sa rencontre jusqu'à Mantoue, avec une délégation impériale, et il réussit à le persuader d'épargner la ville de Rome. Quand, en 455, Genséric, le roi des Vandales, arriva devant Rome avec son peuple, Léon réussit une seconde fois à obtenir que la ville échappât à l'incendie et au meurtre, même s'il lui fallut supporter un pillage de deux semaines.

Mais ces trois sommets de l'activité de Léon ne constituent que la pointe d'une activité pastorale globale, qui ne pouvait pas se limiter au domaine ecclésiastique, mais se devait de combler le vide politique, social et culturel qui, de plus en plus, s'installait dans l'empire d'Occident finissant. En toutes choses il se laissait conduire par les vertus de la *moderatio* et de l'*humilitas*, comme le soulignent tous les chercheurs. Son

éducation et sa formation comme aussi sa conscience que le Christ seul était le Seigneur de l'Église, que lui-même n'en était que le serviteur, l'amenaient à toujours suivre la voie de la mesure et de la compréhension, aussi bien dans les affaires théologiques que disciplinaires et politiques. Léon mourut le 10 novembre 461. Le 15 octobre 1754, Benoît XIV l'éleva au rang de docteur de l'Église.

LE TOME À FLAVIEN ET LA CHRISTOLOGIE DE LÉON

Le *Tome à Flavien* de 449, qui, en tant que fondement de la définition christologique du concile de Chalcédoine (451), prendra une importance universelle, comporte 205 versets qui (selon Arens, à la différence d'autres partitions antérieures) qui se répartissent en cinq parties principales :

I. 1-11 - Introduction avec brève description de la situation et jugement d'Eutychès ;

II. 12-53 - Développement (antidocétiste) de la théologie de l'incarnation, avec textes nouvellement élaborés visant spécialement Eutychès :

A. 12-29 - Explication de la confession de foi apostolique : le Fils est éternellement engendré par Dieu, le Père, et il est né, dans le temps, de la Vierge Marie,

B. 30-42 - Preuve par l'Écriture,

C. Approfondissement des explications contre une difficulté présumée chez Eutychès ;

III. 54-157 - Esquisse de la doctrine des deux natures en s'appuyant sur une série d'(auto)citations établie par le *Tome*.

A.-E. 54-151 - Textes du *Tractatus* de Léon, de Gaudence de Brescia et d'Augustin,

F. 152-157 - Jugement porté sur la doctrine d'Eutychès ;

IV. 158-157 - Suite de la deuxième partie :

A. 158-162 - Passion et mort de Jésus, qui témoignent de sa nature humaine,

B. 163-176 - La signification de la mort de Jésus pour la Rédemption et l'Église (sacramentelle),

C. 177-187 - aborde un énoncé spécial d'Eutychès ;

V. 188-205 - Fin ; définit la procédure à suivre et annonce la légation mandatée à cet effet.

Ce qui est fondamental pour la christologie de Léon, qui s'appuie sur la confession de foi, c'est le « théologoumenon » de la double naissance du Christ, et donc de sa double consubstantialité avec Dieu et avec les hommes : « Le même fils unique éternel du Père éternel est né du Saint-Esprit et de Marie, la Vierge » (21 : *idem vero sempiterni genitoris unigenitus sem-*

piternus natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine). L'unité de l'homme-Dieu appelait dès lors, dans l'incarnation du Fils de Dieu, un double mouvement de rapprochement : Dieu s'est extériorisé, l'homme a été élevé à une unité personnelle : « Sous sauvegarde de la singularité de chacune des deux natures et dans leur rencontre en une seule personne, la majesté a accepté l'abaissement, la force, la faiblesse, l'éternité, la mortalité » (54-56 : *salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas*). Léon connaissait manifestement les énoncés christologiques centraux d'Augustin, qui parle de l'*una persona Christi in utraque natura*, comme aussi de la représentation utilisée ici du rapprochement réciproque des natures pour constituer une unité : on peut donc penser que la christologie de Léon doit à Augustin certaines idées essentielles. Les deux natures restent inchangées et non mélangées : « Le même, qui est vrai Dieu, est aussi vrai homme... de même que la divinité n'est pas changée par sa condescendance, l'homme n'est pas englouti par la suprême dignité » (91-93 : *qui enim verus est Deus, idem verus est homo... sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate*), mais un seul sujet (une personne) est à l'œuvre dans le Christ, dans l'union des deux natures (*agit enim utraque forma cum alterius communione*), d'où découle logiquement la *communicatio idiomatum* : « À cause de cette unité de la personne dans chacune des deux natures, on peut dire : le Fils de l'homme est descendu du ciel... et le Fils de Dieu a été crucifié et enseveli » (126-132 : *propter hanc ergo unitatem personae in utraque nature intellegendum, et filius hominis legitur descendisse de caelo* (Jn 3, 13)... *et rursum filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus*).

On sait, les lettres le reconnaissent sans ambages, que Léon se faisait aider par sa chancellerie dans leur rédaction. La question se pose donc de savoir si d'autres ont également participé à la rédaction du *Tome à Flavien*, notamment Prosper d'Aquitaine, comme le rapporte Gennade de Marseille (*De viris illustribus* 4s). Les recherches les plus récentes penchent pour l'affirmative, sans pour autant dénier à Léon l'élaboration originelle du contenu.

IV. LE CONCILE DE CHALCÉDOINE (451)

Le concile de Chalcédoine et son *symbole* sont assez généralement considérés comme marquant la fin de toute une époque de l'histoire de l'Église. Et c'est vrai du strict point de vue de l'histoire des dogmes, puisque la formule christologique définie par ce concile, « une personne en deux natures », est restée telle dans l'Église catholique jusqu'à nos jours

et n'a pas connu d'ajouts essentiels. Dans le contexte plus large de l'histoire de la théologie, le concile de Chalcédoine ne représente cependant pas l'aboutissement, mais le sommet d'une courbe déterminante, dont le départ est la question relative à l'unité des deux natures du Christ, origine de la controverse de Nestorius à partir de 428, qui passe par le concile lui-même et par la réception contestée de sa théologie, la querelle des Trois Chapitres et le deuxième concile de Constantinople (553) pour arriver à la querelle du monothélisme et au troisième concile de Constantinople (concile « in trullo », 680-681).

Pour répondre à la question christologique de l'unité du Christ, l'homme-Dieu, qui n'a pas reçu de réponse définitive depuis Nestorius, et après la préhistoire immédiate depuis le synode local de Constantinople (448), en passant par le « brigandage » d'Éphèse et le *Tome à Flavien* de Léon, l'empereur Marcien convoqua un concile à Nicée, pour le 1^{er} septembre 451. Léon, qui craignait de voir éclater de nouvelles querelles, aurait préféré qu'il n'y ait pas de concile ou, du moins, qu'il soit remis à plus tard, jusqu'à ce que la situation politique, rendue incertaine par la menace des Huns, autorise sa tenue en Italie. Mais puisqu'il ne pouvait dénier à l'empereur son pouvoir de convoquer un concile, il demanda que la discussion se limite au problème dogmatique. L'empereur n'acceptant pas cette restriction, le pape fut contraint de donner son assentiment et envoya quatre légats : le prêtre romain Boniface et les évêques Paschasius de Lilybaeum (Marsala de Sicile), Julien de Cos et Lucensius d'Ascolum (Ascoli). Les incursions des Huns l'empêchant – alors que le concile ne pouvait s'ouvrir sans lui – d'être présent à Nicée le 1^{er} septembre et 450 évêques étant réunis, Marcien, le 22 septembre, transféra le concile à Chalcédoine, aux portes de Constantinople (l'actuelle Kadikoï sur la rive asiatique), où, en dépit des affaires qui le retenaient dans la capitale, il pouvait également prendre part aux sessions du concile.

Le concile siégea du 8 au 31 octobre, réhabilita Flavien, déposa Dioscore, définit dans sa cinquième session, le 22 octobre, le symbole, rétablit sur leur siège les évêques Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse, déposés par le « brigandage » d'Éphèse (449), et promulgua, pendant la 7^e (ou la 15^e session) 28 canons disciplinaires, dont 27 seulement trouvèrent place dans les recueils des actes conciliaires, Rome ne reconnaissant pas le 28^e.

1. LE SYMBOLE

La définition dogmatique du concile comporte trois parties : (1) un long préambule expose le motif de la réunion du concile, puis se réclame des énoncés de foi toujours valables des conciles de Nicée (325) et de

Constantinople (381), ainsi que des lettres synodales de Cyrille, et il désigne les erreurs qu'il faut repousser, notamment le refus du titre de « théotokos » en raison d'une doctrine des deux fils, d'une part (Nestorius), et le mélange des deux natures dans le Christ, d'autre part (Eutychès). Vient ensuite (2) la véritable définition christologique, qui se réclame explicitement de la tradition des Pères. L'analyse montre qu'il s'agit de la lettre de Jean d'Antioche à Cyrille pour l'union de 433 (1-6), du *Tome de Léon* (7-18, 20s), des lettres de Cyrille à Nestorius et de Flavien à Léon (19, 20), ainsi que d'une lettre de Théodoret de Cyr (22s).

Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις
πατράσιν

ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν
υἱὸν

τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν

Χριστὸν

συνφώνως ἅπαντες

ἐκδιδάσκομεν,

τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι

καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν

ἀνθρωπότητι

θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον

ἀληθῶς

τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ

σώματος,

ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν

θεότητα

καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν

κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,

κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς

ἁμαρτίας,

πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς

γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,

ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμέρων

τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν

ἡμετέραν σωτηρίαν

ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς

θεοτόκου κατὰ τὴν

ἀνθρωπότητα

Suivant donc les saints pères, nous
enseignons tous unanimement²

que nous confessons un seul et
même Fils

notre Seigneur Jésus Christ,

le même parfait en divinité,
et le même parfait en humanité,

le même vraiment Dieu et vraiment
homme

(composé) d'une âme raisonnable et
d'un corps,

consubstantiel au Père selon la
divinité

et le même consubstantiel à nous
selon l'humanité,

en tout semblable à nous sauf le
péché,

avant les siècles engendré du Père
selon la divinité,

et aux derniers jours

le même (engendré) pour nous et
notre salut

de la Vierge Marie, Mère de Dieu
selon l'humanité,

2. Traduction de H. Denzinger, *Symboles et définition de la foi catholique*, Paris, 1997.

ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν
 υἱὸν κύριον μονογενῆ,
 ἐν δύο φύσεσιν
 ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως
 ἁχωρίστως γνωριζόμενον,
 οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφο-
 ρᾶς ἀρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν,

σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότη-
 τος ἑκατέρας φύσεως,

καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν
 ὑπόστασιν συντρεχούσης
 οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμε-
 νον ἢ διαιρούμενον,
 ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν
 μονογενῆ
 θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν
 Χριστόν,
 καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται
 περὶ αὐτοῦ
 καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς
 ἐξέπαίδευσεν
 καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παρα-
 δέδωκε σύμβολον.

La définition est suivie des anathèmes habituels contre tous ceux qui ne la reconnaîtraient pas.

« Mais la définition de Chalcédoine est moins un compromis ou un adroit mélange des conceptions contraires que le point de rencontre de différentes traditions théologiques » (Camelot, p. 159). Le Symbole de Chalcédoine peut effectivement être considéré comme le sommet et l'aboutissement réussi de la conjonction des christologies alexandrine et antiochienne, notamment en ce qui concerne la clarification de la terminologie. L'énoncé « en deux natures » au lieu de « à partir de deux natures » n'en entraîna pas moins des conséquences fâcheuses pendant des siècles – parce qu'elle était difficilement acceptable par certains – ainsi que la scission de l'Église copte, car, pour les tenants de la théologie alexandrine, elle avait des relents de dyophysisme, tandis que la μία φύσις des Alexandrins, après l'accord sur la personne comme concept unitaire, devenait monophysisme hérétique.

un seul et même Christ, Fils,
 Seigneur, l'unique engendré,
 reconnu en deux natures,
 sans confusion, sans changement,
 sans division et sans séparation,
 la différence des natures n'étant
 nullement supprimée à cause de
 l'union,

la propriété de l'une et l'autre
 nature étant bien plutôt sauve-
 gardée
 et concourant à une seule per-
 sonne et une seule hypostase,
 un Christ ne se fractionnant ni se
 divisant en deux personnes,
 mais un seul et même Fils, unique
 engendré,
 Dieu Verbe, Seigneur Jésus Christ,

selon que depuis longtemps les
 prophètes l'ont enseigné de lui,
 que Jésus Christ lui-même nous
 l'a enseigné,
 et que le Symbole des pères nous
 l'a transmis.

2. LES CANONS ET LA LETTRE SYNODALE

Les 28 canons que le concile adopta dans ses dernières sessions se rapportent à différentes questions disciplinaires relatives aux diocèses, aux clercs et aux moines. Seul le dernier, le 28^e, adopté le 29 octobre, est du plus grand intérêt : il est absent des actes conciliaires tels qu'ils nous ont été transmis, car Rome ne l'a jamais reconnu et Léon l'a immédiatement récusé. Dans son canon 3, le concile de Constantinople (381) avait reconnu au siège épiscopal de Constantinople, la « nouvelle Rome », le deuxième rang honorifique, immédiatement après Rome, sans cependant toucher aux droits juridictionnels traditionnels des deux autres patriarchats, Alexandrie et Antioche, qu'il avait au contraire explicitement confirmés dans le canon 2. Mais voilà que, en se réclamant du concile de 381, on reconnaissait au patriarche de Constantinople les mêmes droits qu'à celui de l'ancienne Rome, ce qui, d'un côté, rognait sur les droits d'Alexandrie et d'Antioche, mais aurait également signifié, dans l'état actuel de la théologie de la primauté, l'instauration d'un second siège primatial à Constantinople. Les légats du pape, qui n'avaient pas pris part au vote, s'empressèrent de protester, mais sans succès, lors de la session suivante, le 30 octobre. Le concile rédigea, comme d'habitude, une lettre synodale pour informer les évêques qui n'avaient pas assisté au concile, et la confia aux légats romains, pour qu'ils la remettent à Léon (*Epistula* 98). Mais Léon hésita longtemps avant de répondre et ne reconnut les décisions du concile – à l'exception du canon 28 – qu'après un échange de correspondance avec l'empereur et avec les évêques, dans une lettre du 21 mars 453.

BIBLIOGRAPHIE

I. NESTORIUS, CYRILLE D'ALEXANDRIE ET LE CONCILE D'ÉPHÈSE (431)

1. LES ŒUVRES ET LA THÉOLOGIE DE NESTORIUS

Éditions

LOOFS (F.), *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und hrsg. Mit Beiträgen von St. A. Cook und G. Kampffmeyer*, Halle, 1905. – BEDJAN (P.), *Paris-Leipzig, 1910 [Liber Heraclidis]*. – ABRAMOWSKI (L.) et GOODMAN (A. E.), *A Nestorian Collection of Christological Tests*, 2 vol., Cambridge, 1970 [introduction, texte syriaque et trad. anglaise].

Traductions

WENZLOWSKY (S.), « Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben », dans *BKV*¹ III, 1877, p. 399-407, 452-454, 532. – NAU (F.), *Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910 [*Liber Heraclidis*].

Dictionnaires/Manuels

GRILLMEIER (A.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I : *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Fribourg-en-Brisgau-Bâle-Vienne, 3^e éd. 1990, p. 642-672, 687-691, 707-726. – HARVEY (S. A.), dans *EEC*, p. 648. – SIMONETTI (M.), dans *DECA* II, p. 1742-1744.

Études particulières

BATIFFOL (P.), « Sermons de Nestorius », dans *RBI* 9, 1900, p. 329-353. – AMANN (E.), « L'affaire de Nestorius vue de Rome », dans *RepSR* 23, 1949, p. 5-37, 207-244 ; 24, 1990, p. 28-52, 235-265. – SCIPIONI (L. I.), *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica* = *SPMed* 1, 1974. – TURNER (H. E. W.), « Nestorius Reconsidered », dans *StPatr* 13 = *TU* 116, 1975, p. 306-321. – HALLEUX (A. de), « Nestorius. Histoire et doctrine », dans *Iren.* 66, 1993, p. 38-51, 163-178. – ABRAMOWSKI (L.), « The History of Research into Nestorius », dans *Istina* 40, 1995, p. 44-55.

Liber Heraclidis

SCIPIONI (L. I.), *Ricerche sulla cristologia del « Libro de Eraclide » di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico* = *Par.* 11, 1956. – ABRAMOWSKI (L.), *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* = *CSCO* 242, 1963. – CHESNUT (R. C.), « The Two Prosopa in Nestorius' *Bazaar of Heracleides* », dans *JThS NS* 29, 1978, p. 392-409. – O'KEEFE (J. J.), *A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius. A Reexamination Based on a New Evaluation of the Literary Remains in His Liber Heraclidis*, Münster, 1987.

2. LES ACTES DU CONCILE

Éditions

FLEMMING (J.) et HOFFMANN (G.), *Akten der Ephesenischen Synode vom Jahre 449* = *AGWG* 15, 1917 = 1970 [texte syriaque et trad. allemande]. – ACO I/1, 1922-1929. – WEISCHER (B. M.), *Qerellos IV 1 : Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos* = *ÄthF* 4, 1979 [texte éthiopien et trad. allemande].

Traductions

CAMELOT (P.-Th.), p. 225-251. – FESTUGIÈRE (A. J.), *Éphèse et Chalcédoine : Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 5-650 [français]. – ALBERIGO (G.), *Les conciles œcuméniques*, t. II, Paris, 1994, p. 100-173.

Dictionnaires/Manuels

HEFELE (C. J.) et LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles d'après les documents originaux* III/1, Paris, 1908, p. 555-621. – CAMELOT (P.-Th.), *Ephesus und Chalcedon* = *GÖK* 2, 1963, p. 13-83 [en français, Paris, 1962]. – LIÉBAERT (J.), dans *TRE* 9, 1982, p. 753-755. – SIMONETTI (M.), « Éphèse. Conciles », dans *DECA* I, p. 822-824.

Études particulières

ALÈS (A. d'), *Le Dogme d'Éphèse*, Paris, 1931. – STUDER (B.), « Il concilio di Efeso (431)

nella luce della dottrina mariana di Cirillo di Alessandria », dans FELICI (S.) (éd.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)* = *BSRel* 88, 1989, p. 49-67. – VOGT (H.-J.), « Unterschiedliches Konzilverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431 », dans BRENNECKE (H. Ch.), GRÄSMUCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = *BZNW* 67, 1993, p. 429-451.

3. ŒUVRES ET THÉOLOGIE DE CYRILLE D'ALEXANDRIE

Éditions

Opera omnia : PG 68-77. – PUSEY (Ph. E.), 7 vol., Oxford, 1868-1877 = Bruxelles, 1965. – ACO I/1-5, 1922-1929 ; IV/1, 1972. – *Commentarii in Lucam* : CHABOT (I.-B.) et TONNEAU (R. M.) = *CSCO* 70, 140, 1912-1953 [texte syriaque et trad. latine]. – *Contra Iulianum imperatorem* : BURGUiÈRE (P.) et ÉVIEUX (P.) = *SC* 322, 1985 [I-II - texte, trad. française et commentaire]. – *De incarnatione, De recta fide* : DURAND (G. M. de) = *SC* 231, 237, 246, 1976-1978 [texte, trad. française et commentaire]. – *Epistulae* : EBIED (R. Y.) et WICKHAM (L. R.), « The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon », dans *Muséon* 83, 1970, p. 433-482. – EBIED (R. Y.) et WICKHAM (L. R.) « An Unknown Letter of Cyril of Alexandria in Syriac », dans *JThS NS* 22, 1971, p. 420-434 [texte syriaque et trad. anglaise]. – EBIED (R. Y.) et WICKHAM (L. R.) = *CSCO* 359-360, 1975 [texte syriaque et trad. anglaise]. – WICKHAM (L. R.), *Select Letters* = *OECT*, 1983 [4, 17, 41, 44-46, 55 - texte et trad. anglaise]. – *Epistulae festales* : ÉVIEUX (P.), BURNS (W. H.), ARRAGON (L.), BOULNOIS (M.-O.), FORRAT (M.), MEUNIER (B.) et MONIER (R.) = *SC* 372, 392, 1991-1993 [I-XI - texte, trad. française et commentaire]. – HESPEL (R.), *Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'antioche. Étude et édition critique* = *BMus* 37, 1955. – *Fragmenta apud Severum Antiochenum contra impium grammaticum* : LEBON (J.) = *CSCO* 93-94, 101-102, 1929-1933, [texte syriaque, trad. latine]. – REUSS (J.), *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *TU* 89, 1966, p. 188-195. – REUSS (J.), *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *TU* 61, 1957, p. 103-269. – WEISCHER (B. M.), *Qerellos I : Der Phosphonetikos « Über den rechten Glauben » des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II*, Glückstadt, 1973 [texte éthiopien, trad. allemande]. – WEISCHER (B. M.), *Qerellos III : Der Dialog « Daß Christus einer ist » des Kyrillos von Alexandrien* = *ÄthF* 2, 1977 [texte éthiopien, trad. allemande]. – WEISCHER (B. M.) *Qerellos IV 3 : Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien* = *ÄthF* 7, 1980, p. 79-117 [2 Melchisedek-Homilien - texte éthiopien et trad. allemande].

Traductions françaises

Contre Julien, I-II : BURGUiÈRE (P.), ÉVIEUX (P.) = *SC* 322, 1985. – *Deux dialogues christologiques* : DURAND (G. M. de) = *SC* 97, 1964. – *Dialogues sur la Trinité* : DURAND (G. M. de) = *SC* 231, 237, 246, 1976-1978. – *Lettres festales* : ARRAGON (L.), BOULNOIS (M.-O.), ÉVIEUX (P.), FORRAT (M.), MEUNIER (B.), BURNS (W. H.) et MONNIER (R.) = *SC* 372, 392, 1991-1993.

Traductions allemandes

WENZLOWSKY (S.), « Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben », dans *BKV*¹ III, 1877, p. 407-416. – HAYD (H.) = *BKV*¹, 1879 [*Dialogi de trinitate, De incarnatione, Quod unus sit Christus, Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri*]. – BARDENHEWER (O.) = *BKV*² II 12, 1935 [*Ad Theodosium imperatorem, Epistulae occu-*

menicae, *Quod unus sit Christus, Contra eos sui Theotocon nolunt confiteri, Explanatio symboli*. – BARDENHEWER (O.), *Marienpredigten aus der Väterzeit*, Munich, 1934, p. 80-86 [= *ACO* I/1/2, p. 102-104]. – WEISCHER (B. M.), dans *OrChr* 51, 1967, p. 130-185 ; 52, 1968, p. 92-137 [*Quod unus sit Christus*].

Dictionnaires/Manuels

JOUASSARD (G.), dans *RAC* 3, 1957, p. 499-516. – GRILLMEIER (A.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. I : *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 1990, p. 605-609, 673-686. – HARDY (E. R.), dans *TRE* 8, 1981, p. 254-260. – WICKHAM (L. R.), dans *EEC*, p. 249 et suiv. – SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 609-612.

Œuvres

JOUASSARD (G.), « L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428 », dans *Mélanges E. Podedachard*, Lyon, 1945, p. 148-176. – CHARLIER (N.), « Le *Thesaurus de Trinitate* de saint Cyrille d'Alexandrie », dans *RHE* 45, 1950, p. 25-81. – VÖÖBUS (A.), *Discoveries of Great Import on the Commentary on Luke by Cyrill of Alexandria*, Stockholm, 1973. – SIMONETTI (M.), « Note sul commento di Cirillo d'Alessandria ai Profeti minore », dans *VetChr* 14, 1977, p. 301-330. – MALLEY (W. J.), *Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria* = *AnGr* 210, 1978. – FATICA (L.), *I commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria. Confronto fra i metodi esegetici e teologici* = *SEAug* 29, 1988. – KOEN (L.), *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John* = *AUU* 31, 1991.

Études particulières

M. V. MONSEGÜ (B. de), « La Teología del Espíritu Santo según San Cirilo de Alejandria », dans *RET* 7, 1947, p. 161-220. – M. V. MONSEGÜ (B. de), « Unidad y trinidad, propiedad y apropiación en las manifestaciones trinitarias, según la doctrina de San Cirilo Alejandrino », dans *RET* 8, 1948, p. 1-57, 275-328. – KERRIGAN (A.), *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament* = *AnBib* 2, 1952. – GALTIER (P.), « Saint Cyrille et Apollinaire », dans *Gr.* 37, 1956, p. 584-609. – WICKHAM (L. R.), « Cyril of Alexandria and the apple of Discord », dans *StPatr* 15 = *TU* 128, 1984, p. 379-392. – MCGUCKIN (J.), *Cyril of Alexandria*, Leyde-Brill, 1994.

Christologie

ALÈS (A. d'), « Le symbole d'union de 433 », dans *RSR* 21, 1931, p. 257-268. – VAN DEN DRIES (J.), *The Formula of St. Cyril of Alexandria MIA ΦΥΣΙΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΥΝΑΡΚΩΜΕΝΗ*, Rome, 1939. – CHADWICK (H.), « Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy », dans *JThS* NS 2, 1951, p. 145-154. – LIEBART (J.), *La Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951. – GALTIER (P.), « L'«*Unio secundum Hypostasim*» chez saint Cyrille », dans *Gr.*, 1952, p. 351-398. – JOUASSARD (G.), « L'impassibilité du Logos et l'impassibilité de l'âme humaine chez saint Cyrille d'Alexandrie », dans *RSR* 45, 1957, p. 209-224. – DIEPEN (H. M.), *Douze dialogues de christologie ancienne*, Rome, 1960. – ARMENDARIZ (L. M.), *El nuevo Moisés. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo de Alejandria* = *EstOn* 3/5, 1962. – IMHOF (P.) et LORENZ (B.), *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien. Zur Theotokos-Tradition und ihrer Relevanz. Eine Dogmengeschichtliche Untersuchung der Verwendung des Wortes Theotokos bei Cyrill von Alexandrien vor dem Konzil*

von Ephesus unter Berücksichtigung von Handschriften der direkten Überlieferung, Munich, 1981. – SIMONETTI (M.), « Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria », dans *Aug.* 22, 1982, p. 493-511. – WICKHAM (L. R.), « Symbols of the Incarnation in Cyril of Alexandria », dans SCHMIDT (M.) et GEYER (C. F.) (éd.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter* = *EichB* 4, 1982, p. 41-53. – SIDDALS (R. M.), « Logic and Christology in Cyril of Alexandria », dans *JThS* NS 38, 1987, p. 314-367. – HALLEUX (A. de), « Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie », dans BRENNECKE (H. Ch.), GRASMÜCK (E. L.) et MARKSCHIES (Ch.) (éd.), *Logos* (Hommage à L. Abramowski) = *BZNW* 67, 1993, p. 411-428. – MCGUCKIN (J. A.), *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts* = *SVigChr* 23, 1994.

Théologie/Philosophie

WEIGL (E.), *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien* = *FChLDG* 5/2-3, 1905. – STRUCKMANN (A.), *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910. – EBERLE (A.), *Die Mariologie des heiligen Cyrillus von Alexandrien* = *FThSt* 27, 1921. – HEBENSPERGER (J.), *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien. Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags*, Augsburg, 1927. – MANOIR DE JUAYE (H. du), *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* = *ETHS* 2, 1944. – BURGHARDT (W. J.), *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* = *SCA* 14, 1957. – DIEPEN (H. M.), *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, Bruges, 1957. – DUPRÉ LA TOUR (A.), « La doxa du Christ dans les œuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie », dans *RSR* 48, 1960, p. 521-543 ; 49, 1961, p. 68-94. – WILKEN (R. L.), *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, New Haven-Londres, 1971. – GEBREMEDHIN (E.), *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria* = *AUU* 17, 1977. – LABELLE (J.-M.), « Saint Cyrille d'Alexandrie. Témoin de la langue et de la pensée philosophiques du V^e siècle », dans *RevSR* 52, 1978, p. 135-158 ; 53, 1979, p. 23-42. – BOULNOIS (M.-O.), *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1994.

II. THÉODORET DE CYR

Éditions

Opera omnia : *PG* 6, p. 1208-1240. – *PG* 75, p. 1147-1178. – *PG* 80-84. – *CorpAp* 4, 3^e éd. 1880, p. 2-67 ; 5, 3^e éd. 1881, p. 2-247. – *ACO*. – *Epistulae* : AZÉMA (Y.) = *SC* 40, 98, 111, 1955 [2^e éd. 1982]-1965 [texte, trad. française et commentaire]. – *Graecarum affectionum curatio* : CANIVET (P.) = *SC* 57, 1958 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Thérapeutique des maladies helléniques : CANIVET (P.) = *SC* 57, 1958. – *Correspondance* : AZÉMA (Y.) *SC* 40, 98, 111, 1965 (2^e éd. 1982). – *Histoire des moines de Syrie et Histoire Philothée I-XII* : CANIVET (P.) et LEROY-MOLINGHEN (A.) = *SC* 234-257, 1977-1979.

Traductions allemandes

SCHULER (G. M.) et KÜPPER (L.) = *BKV*⁴, 1878 [*De providentia, Historia ecclesiastica*]. – WENZLWOSKY (S.), *Die Briefe der Päpste IV* = *BKV*⁴, 1878, p. 280-287 [*Epistula ad Leonem*].

Dictionnaires/Manuels

GRILLMEIER (A.) avec la collaboration de Th. HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 2/2 : *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 1989, p. 431-484. - ETTLINGER (G. H.), dans *EEC*, p. 888-891. - AZÉMA (Y.), dans *DSp* 15, 1991, p. 418-435. - CAVALCANTI (E.), dans *DECA* II, p. 2414-2416.

Études particulières

WAGNER (S. M.), « A Chapter of Byzantine Epistolography. The Letters of Theodoret of Cyrus », dans *DOP* 4, 1948, p. 119-181. - ABRAMOWSKI (L.), « Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien », dans *ZKG* 67, 1955-1956, p. 252-287. - CANIVET (P.), *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris, 1957. - KOCH (G.), *Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung* = *FTS* 17, 1974. - AZÉMA (Y.), « Sur la date de la mort de Théodoret de Cyr », dans *Pallas* 31, 1984, p. 135-155, 192 et suiv. - BERGJAN (S.-P.), *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus. Aspekte der altkirchlichen Trinitätslehre* = *AKG* 60, 1994.

1. LES ŒUVRES EXÉGÉTIQUES

Éditions

Interpretatio in Isaiam : GUINOT (J.-N.) = *SC* 276, 295, 315, 1980-1984 [texte, trad. française et commentaire]. - *Quaestiones in Octateuchum* : FERNÁNDEZ MARCOS (N.) et SÁENZ-BADILLOS, Madrid, 1979. - *Quaestiones in Reges et Paralipomena* : FERNÁNDEZ MARCOS (N.) et BUSTO SAÍZ (J. R.), Madrid, 1984.

Traduction française

Commentaire sur Isaïe : GUINOT (J.-N.) = *SC* 276, 295, 315, 1980-1984.

Traduction allemande

KÜPPER (L.), dans *BKV*¹, 1878 [*De providentia, Historia ecclesiastica*].

Exposés généraux sur les œuvres

SIMONETTI (M.), « Le *Quaestiones* di Teodoreto su *Genesi e Esodo* », dans *ASEs* 5, 1988, p. 39-56. - LÉPISSE (J.), *Les Commentaires des Psaumes de Théodoret (version slave). Étude linguistique et philologique*, Paris, 1968. - CROKE (B.), « Dating Theodoret's *Church History* and *Commentary on the Psalms* », dans *Byz.* 54, 1984, p. 59-74. - SIMONETTI (M.), « La tecnica esegetica di Teodoreto nel *Commento ai Salmi* », dans *VetChr* 23, 1986, p. 81-116. - GUINOT (J.-N.), « La christologie de Théodoret de Cyr dans son commentaire sur le Cantique », dans *VigChr* 39, 1985, p. 256-272. - JÜSSEN (J.), « Die Christologie des Theodoret von Cyrus nach seinem neuveröffentlichten *Isaiaskommentar* », dans *ThGl* 27, 1935, p. 438-452. - SPECHT (F. A.), *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung Messianischer Weissagungen aus ihren Commentaren zu den kleinen Propheten dargestellt*, Munich, 1871. - PARVIS (P. M.), *Theodoret's Commentary on the Epistles of St. Paul. Historical Setting and Exegetical Practice*, Oxford, 1975. - VICIANO (A.), *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas Paulinas* = *CTUN* 72, 1990. - VICIANO (A.), « Theodoret von Kyros als Interpret des Apostels Paulus », dans *ThGl* 80, 1990, p. 279-315. - BERGJAN (S.-P.), « Die dogma-

tische Funktionalisierung der Exegese nach Theodoret von Cyrus », dans VAN OORT (J.) et WICKERT (U.) (éd.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, 1992, p. 32-48.

Études particulières

ASHBY (G. W.), *Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament*, Grahamstown, 1972. - GUINOT (J.-N.), « L'importance de la dette de Théodoret de Cyr à l'égard de l'exégèse de Théodore de Mopsueste », dans *Orph.* NS 5, 1984, p. 68-109. - GUINOT (J.-N.), « Un évêque exégète : Théodoret de Cyr », dans *Le Monde grec ancien et la Bible*, C. MONDÉSERT (éd.), Paris, 1984, p. 335-360. - COCCHINI (F.), « L'esegesi paolina di Teodoreto di Ciro », dans *Annali di storia dell'esegesi* 11, 1994, p. 511-532. - GUINOT (J.-N.) ; « L'exégèse de Théodoret de Cyr », dans *ThH* 100, 1995. - GUINOT (J.-N.), « Une lecture critique de la Septante », dans *Mélanges M. Harl*, Paris, 1995. - GUINOT (J.-N.), « Théodoret de Cyr, exégète ou compilateur ? », dans *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti* 69, Messina, 1995, p. 229-252.

2. ERANISTES ET LA CHRISTOLOGIE DE THÉODORET

Édition

ETTLLINGER (G. H.), Oxford, 1975.

Exposés généraux

MANDAC (M.), « L'union christologique dans les œuvres de Théodoret antérieures au concile d'Éphèse », dans *ETHL* 47, 1971, p. 64-96. - STEWARDSON (J. L.), *The Christology of Theodoret of Cyrus according to the Eranistes*, Evanston, 1972. - GRILLMEIER (A.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I : *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 3^e éd. 1990, p. 693-700. - CLAYTON (P. B.), *Theodoret Bishop of Cyros, and the Mystery of the Incarnation in Late Antiochene Christianity*, New York, 1985.

3. L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Éditions

Historia ecclesiastica : PARMENTIER (L.) et SCHEIDWEILER (F.) = *GCS*, 2^e éd. 1954. - *Historia religiosa* : CANIVET (P.) et LEROY-MOLINGHEN (A.) = *SC* 234, 257, 1977-1979 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Histoire des moines de Syrie et Histoire Philothée I-XIII : CANIVET (P.) et LEROY-MOLINGHEN (A.) = *SC* 234, 257, 1977-1979.

Traductions allemandes

GUTBERLET (K.) = *BKV*² I, 1926 [*Historia religiosa*]. - SEIDER (A.) = *BKV*² II, 1926 [*Historia ecclesiastica*].

Exposés généraux

GÜLDPENNING (A.), *Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Eine Untersuchung ihrer Quellen*, Halle, 1889. - CANIVET (P.), « Le Περὶ Ἀγαπῆς de Théodoret de Cyr, postface de l'*Histoire Philothée* », dans *StPatr* 7 = *TU* 92, 1966, p. 143-158. - CANIVET (P.), *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* = *ThH* 42 1977. - CHESNUT (G. F.),

« The date of composition of Theodoret's Church History », dans *VigCh* 35, 1981, p. 245-252. — CHESNUT (G. F.), *The First Christian Historians, Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Mâcon/GA, 2^e éd. 1986, p. 199-230.

III. LÉON LE GRAND

Bibliographie

LAURAS (A.), « Études sur saint Léon le Grand », dans *RSR* 49, 1961, p. 481-499.

Éditions

Opera omnia : PL 54-56. — PLS III, p. 329-350. — Epistolae : GUNDLACH (W.) = *MGH.Ep* 3, 1892, p. 15-22. — GUENTHER (O.) = *CSEL* 35, 1895, p. 117-124. — ACO II/4, 1932. — Tractatus : LECLERCQ (J.) et DOLLE (R.) = *SC* 22, 49, 74, 200, 2^e éd. 1964-1976, 1973 [texte, trad. française et commentaire]. — CHAVASSE (A.) = *CCHr.SL* 138-138 A, 1973.

Traductions françaises

Sermons : LECLERCQ (J.) et DOLLE (R.) = *SC* 22, 49, 74, 200, 2^e éd. 1964-1976, 1973.

Traductions allemandes

WENZLWSKY (S.), *Die Briefe der Päpste IV* = *BKV¹*, 1878. — Predigten : WILDEN (M. M.) = *BKV¹*, 1876. — STEEGER (Th.) : *BKV²*, 2 vol., 1927. — BARDENHEWER (O.), *Marienpredigten aus der Väterzeit*, Munich 1934, p. 68-79 [21]. — STEEGER (Th.) et STOCKMEIER (P.) = *SKV* 9, 1984 [3, 16, 23, 33, 58, 59, 72, 64, 75, 82].

Instrument de travail

CChr.ILL A 40/B 40, 1987 [Tractatus].

Articles de dictionnaires

HUDIN (G.), dans *DSp* 9, 1976, p. 597-611. — STUDER (B.), dans *TRE* 20, 1990, p. 737-741. — ZINN (G. A.), dans *EEC*, p. 534 et suiv. — STUDER (B.), dans *DECA* II, p. 1422-1424.

Études générales

CASPAR (E.), *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zu Höhe der Weltherrschaft*, I : *Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen, 1930, p. 423-564. — Galli (R.), « S. LEONE MAGNO E I SUOI SCRITTI », dans *DID.* 9, 1930, p. 51-235. — JALLAND (T.), *The Life and Times of St. Leo the Great*, Londres, 1941. — DOLLE (R.), *Saint Léon le Grand*, Namur, 1961. — JAMES (N. W.), « Leo the Great and Prosper of Aquitaine : A Fifth Century Pope and His Adviser », dans *JThS NS* 44, 1993, p. 554-584.

Ecclésiologie/Sotériologie

RIVIÈRE (J.), « Le dogme de la rédemption après saint Augustin », dans *RevSR* 9, 1929, p. 11-42, 153-187. — BURKE (E. M.), *The Church in the Works of Leo the Great*, Washington, 1945. — GOVERN (L. M.), *The Ecclesiology of Saint Leo the Great*, Münster, 1958. — JOSSUA (J.-P.), *Le Salut, incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, 1968, p. 251-382. — HUDON (G.), « L'Église dans la pensée de saint Léon », dans *EeT* 14, 1983, p. 305-336.

Primauté/Concile

LUDWIG (J.), *Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese* = *NTA* 19/4, 1952. — ULLMANN (W.), « Leo I and the Theme of Papal Primacy », dans *JThS NS* 11, 1960, p. 25-51. — KRÖMER (A.), *Die Sedes Apostolica der Stadt Rom in ihrer theologischen Relevanz innerhalb der abendländischen Kirchengeschichte bis Leo I*, Fribourg-en-Brisgau, 1972. — SIEBEN (H. J.), *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn, 1979, p. 103-147. — WOJNOWYTSCH (M.), *Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzile* = *PuP* 17, 1981. — HORN (St. O.), *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon* = *KKTS* 45, 1982. — STOCKMEIER (P.), « *Universalis Ecclesia*. Papst Leo der Große und der Osten », dans *Hommage à G. Kretschmar*, Stuttgart, 1987, p. 83-91.

Philologie/Prédication

PSCHMADT (J.), *Leo der Große als Prediger*, Elberfeld, 1912. — HALLIWELL (W. J.), *The Style of Pope St. Leo the Great* = *PatSt* 59, 1939. — MUELLER (M. M.), *The Vocabulary of Pope St. Leo the Great* = *PatSt* 67, 1943. — MURPHY (F. X.), « The Sermons of Pope St. Leo the Great and Style », dans HUNTER (D. G.) (éd.), *Preaching in the Patristic Age* (Hommage à J. Burghardt), New York-Mahwah/NJ, 1989, p. 183-197. — BLÜMER (W.), *Rerum Eloquencia. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus* = *EHS* XV 51, 1991.

Rome/L'Empire romain

KLINKENBERG (H. M.), « Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr. », dans *ZSRG.K* 38, 1952, p. 37-12. — STOCKMEIER (P.), *Leos I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik* = *MThS.H* 14, 1959. — OROZ RETA (J.), « San León, papa de la Romanidad », dans *Helm.* 13, 1962, p. 163-191. — BARTNIK (C.), « L'interprétation théologique de la crise de l'Empire romain par Léon le Grand », dans *RHE* 63, 1968, p. 745-784. — FELLERMAYER (J.), *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen*, Munich, 1979. — MCSHANE (Ph. A.), *La Romanitas et le pape Léon le Grand. L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques*, Tournai-Montréal, 1979.

Théologie

GUILLAUME (A.), *Jeûne et charité dans l'Église latine des origines au XI^e siècle, en particulier chez saint Léon le Grand*, Paris, 1951. — HERVÉ DE L'INCARNATION (P.), « La grâce dans l'œuvre de saint Léon le Grand », dans *RThAM* 22, 1955, p. 17-55, 193-212. — SOOS (M.-B. de), *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand* = *LQF* 34, 1958. — HUDON (G.), *La Perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon*, Paris, 1959. — STUDER (B.), « Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Großen », dans *Forma Futuri* (Hommage à M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 915-930. — FERNANDEZ (R.), *Anthropologia de San León Magno*, Pampelune, 1985.

Le Tome à Flavien et la christologie de Léon

Éditions

ACO II/II/1, 1932, p. 24-33. — SILVA-TAROUCA (C.) = *TD.T* 9, 1932 15, 1934 ; 20, 1935 ; 23, 1937. — *DH*, p. 290-295 [texte latin et trad. allemande].

Traduction allemande

WENZLOWSKY (S.), *Die Briefe der Päpste* = BKV^A, 1878, p. 197-210. — CAMELOT, p. 251-259.

Exposés généraux

GAIDIOZ (J.), « Saint Prosper d'Aquitaine et le *Tome à Flavien* », dans *RevSR* 23, 1949, p. 270-301. — NICOLAS (M.-J.), « La doctrine christologique de saint Léon le Grand, dans *RThom*, 1951, p. 609-660. — DOMINGUEZ DEL VAL (U.), « San León Magno y el *Tomus ad Flavianum* », dans *Helm*, 1962, p. 193-233. — STUDER (B.), « *Consubstantialis Patri-Consubstantialis Matri*. Une antithèse christologique chez Léon le Grand », dans *REAug*, 1972, p. 87-115. — GRILLMEIER (A.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 3^e éd. 1990, p. 437-450. — ARENS (H.), *Die Christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* = *PTbST* 122, 1982. — STUDER (B.), « *Una persona in Christo*. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Großen », dans *Aug*, 25, 1985, p. 453-487.

IV. LE CONCILE DE CHALCÉDOINE (451)**Articles de dictionnaires**

WICKHAM (L. R.), dans *TRE* 7, 1981, p. 668-675. — NORRIS (F. W.), dans *EEC*, p. 190-192. — SIMONETTI (M.), dans *DECA* I, p. 460-461.

Études particulières

HEFELE (C. J.) et LECLERCQ (H.), *Histoire des conciles d'après les documents originaux* II/1-2, Paris, 1908, p. 622-880. — GRILLMEIER (A.) et BACHT (H.) (éd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vol., Wurtzbourg, 1951-1954 = 5^e éd. 1979. — SELLERS (R. V.), *The council of Chalcedon*, Londres, 1953. — CAMELOT (P.-Th.), *Éphèse et Chalcedoine ; Ephesus und Chalcedon* = *GÖK* 2, 1963, p. 85-221. — STOCKMEIER (P.), « Das Konzil von Chalkedon. Probleme der Forschung », dans *FZPhTh* 29, 1982, p. 140-156. — MAY (G.), « Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon », dans *AHC* 21, 1989, p. 1-61.

1. LE SYMBOLE**Éditions**

ACO II, 1932-1938. — *DH*, p. 300-303 [texte et trad. allemande].

Traductions

CAMELOT, p. 260-264. — FESTUGIÈRE (A.), *Éphèse et Chalcedoine : Actes des conciles* = *TDT* 6, 1982, p. 651-895. — ALBÉRIGO (G.) (éd.), *Les conciles œcuméniques*, t. II, Paris, 1994, p. 178-233. *Tome à Flavien*, p. 180-191.

Exposés généraux

HALLEUX (A. de), « La définition christologique de Chalcedoine », dans *RTL* 7, 1976, p. 155-170. — GRILLMEIER (A.), *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 1975. — FREND (W. H. C.), *The*

Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries, Cambridge et autres, 2^e éd. 1979. — GRILLMEIER (A.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. I: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil v. Chalcedon*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 3^e éd. 1990, p. 751-775. — HALLEUX (A. de), « La réception du symbole œcuménique de Nicée à Chalcedoine », dans *ETHL* 61, 1985, p. 5-47. — BAXTER (A.), « Chalcedon, and the Subject of Christ », dans *DR* 107, 1989, p. 1-21. GALOT (J.), « "Une seule personne, une seule hypostase". Origine et sens de la formule de Chalcedoine », dans *Gr*, 70, 1989, p. 251-276.

2. LES CANONS ET LA LETTRE SYNODALE**Édition**

DH, p. 304-306 [texte et trad. allemande].

Traduction allemande

CAMELOT, p. 264-270.

Exposés généraux

BRIGHT (W.), *The Canons of the First Four General Councils of Nicaea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon, with notes*, Oxford, 2^e éd. 1892. — WUYTS (A.), « Le 28^e canon de Chalcedoine et le Fondement du Primat romain », dans *OCP* 17, 1975, p. 265-282. — MONACHINO (V.), « Genesi storica Canone 28^o di Calcedonia », dans *Gr*, 33, 1952, p. 261-291 ; « Il Canone 28^o di Calcedonia e S. Leone Magno », *ibid.*, p. 531-565.

CHAPITRE II

La littérature de l'Occident latin

I. SALVIEN DE MARSEILLE

Salvien a vécu presque tout au long du ^ve siècle (v. 400-v. 470) : il a donc connu directement, en Gaule, cette époque troublée par les terreurs que suscitaient les invasions et par l'effondrement de l'Empire romain.

Sa biographie, pour autant que nous la connaissons (plus exactement, pour le peu que nous en connaissons) et ses œuvres sont profondément marquées par les événements.

Salvien est né à Cologne ou à Trèves vers 400. Son récit de la (troisième) prise de Trèves par les Francs, à laquelle il a assisté dans sa jeunesse (vers 418-420), est l'un des témoignages les plus saisissants de toute l'histoire mondiale, même si, récemment, on a remis en doute son authenticité. Il a certainement bénéficié d'une bonne formation scolaire et d'un solide enseignement juridique, ainsi qu'en témoignent ses œuvres. Il a épousé une païenne du nom de Palladia. Nous ne savons pas s'il était lui-même issu d'une famille chrétienne ou s'il s'est converti au christianisme. Après la naissance de leur fille Auspicola, les époux décidèrent, pour des raisons d'ascétisme chrétien, de vivre dans la continence. On peut donc penser qu'à ce moment-là les deux époux étaient déjà chrétiens, mais la date de cette *conversion* ne peut être déterminée qu'approximativement. Elle conduisit à une longue brouille avec ses beaux-parents, qui persista même quand ils se furent convertis au christianisme. Dans la *Lettre* 4, écrite sept ans après la *conversio*, Salvien essaie d'aboutir à une réconciliation ; de toute évidence il vivait alors encore avec sa femme et son enfant. Puisqu'il a rejoint la communauté des moines de Lérins au plus tard en 426, on peut situer la *conversio* avant 420. À partir de 429, il exerce la fonction de prêtre à Lérins ou à Marseille, mais nous ne savons pas quand ni où il a été ordonné prêtre.

Nous ignorons également tout de son activité pastorale. Vers 467, dans son livre qui prolonge, sous le même titre, le *De viris illustribus* (67) de Jérôme, Gennade de Marseille dit de lui qu'il vivait « *in senectute bona* », c'est-à-dire qu'il était un sexagénaire en bonne santé. Gennade et Hilaire d'Arles donnent aussi une liste de ses écrits, tous perdus à l'exception de trois : *De gubernatione Dei* (que Gennade appelle *De praesenti iudicio*), *Ad ecclesiam* (chez Gennade *Adversus avaritiam*), et neuf lettres.

DE GUBERNATIONE DEI

L'ouvrage de Salvien ainsi intitulé (*De la direction de Dieu*) a souvent été comparé au *De civitate Dei* d'Augustin, parce que ces deux ouvrages relèvent de la même situation et répondent aux mêmes questions : pourquoi le Dieu des chrétiens ne protège-t-il pas l'Empire romain des Barbares comme il serait de son devoir de le faire selon la conception traditionnelle de la religion et de l'État romains ? Mais les profondes différences entre les deux œuvres tiennent déjà à ceux-là mêmes qui posent la question. Chez Augustin, c'étaient en effet les adeptes de l'ancien culte des dieux qui reprochaient aux chrétiens d'avoir conduit les Romains à se tourner vers un Dieu impuissant, tandis que sous la direction des anciens dieux Rome n'avait jamais connu semblable catastrophe. Chez Salvien, en revanche, ce sont les chrétiens eux-mêmes qui en viennent à douter que Dieu s'occupe d'eux : il lui faut donc leur expliquer les causes et le sens du malheur qui les accable, pour les soutenir dans leur détresse et parer en même temps à des catastrophes ultérieures. Les traits nettement oratoires des huit livres du *De gubernatione Dei* laissent même supposer qu'ils reposent sur des sermons en public. Selon Salvien, la cause principale des malheurs présents est à chercher dans le comportement fautif des chrétiens eux-mêmes. Ils croyaient, dans une confiance par trop aveugle, qu'en tant que chrétiens (de nom) et Romains, ils étaient infiniment supérieurs, du point de vue culturel, aux Barbares. Or il leur faut admettre maintenant combien, en réalité, leur vie et leur culture sont corrompues, tandis que les Barbares, qui ne connaissent pas le Christ (Saxons, Francs et Huns), ou qui le connaissent sous la forme caricaturale de l'arianisme (Goths et Vandales), ont à maints égards une conduite plus digne que les Romains. S'ils en viennent à pécher, ils ont plus d'excuses, en raison de leur ignorance, que les chrétiens orthodoxes. C'est à cette prise de conscience, fût-elle douloureuse, que Salvien veut conduire ses lecteurs, d'une part pour leur faire comprendre que les malheurs de l'époque sont un juste châtement de Dieu, d'autre part pour les appeler à mieux se conduire pour éviter que ne surviennent d'autres malheurs.

Salvien doit donc prouver deux choses :

1. Que Dieu est réellement présent dans le monde, qu'il s'en occupe et le dirige ;

2. Que les tribulations actuelles sont précisément des signes de cette sollicitude de Dieu, qui les a envoyées en réponse aux méfaits des chrétiens, pour les corriger.

Voilà qui détermine le plan du *De gubernatione Dei* : les Livres I-II prennent appui sur les histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament pour établir la présence et la providence de Dieu dans l'histoire. Les six Livres suivants évoquent tous les vices des chrétiens, qui ont provoqué à juste titre le châtement de Dieu : le manque d'amour du prochain (III), l'avarice, le meurtre, la luxure, l'oppression des pauvres, le mépris des bons, les faux serments (III), le brigandage³, qui ne doit son existence qu'à l'injuste oppression des habitants de la campagne (V), les spectacles, la superstition (VI), la débauche, l'orgueil (VII), le culte des idoles et les mauvais traitements des serviteurs de Dieu (VIII). Salvien illustre ces reproches en donnant de nombreux exemples concrets, en même temps qu'il décrit les châtements divins, notamment la prise de villes chrétiennes aussi florissantes que Trèves et Carthage, ce qui fait du *De gubernatione Dei* une source extraordinaire pour l'histoire, notamment l'histoire culturelle. Il ne cesse de comparer les mœurs des Romains et des Barbares, en soulignant la supériorité morale des Barbares : aussi Dieu leur accorde-t-il à juste titre la victoire et appelle-t-il les chrétiens à se convertir. Le huitième livre ne compte que quelques chapitres, sans que nous sachions si Salvien lui-même l'a terminé ainsi ou s'il n'a été transmis qu'incomplètement.

La valeur historique de cet ouvrage, rédigé entre 440 et 450, a été et reste très discutée, et il n'est pas question d'en prendre tous les éléments pour argent comptant. L'objectif de Salvien n'était pas de produire une œuvre historique « scientifique, objective » : à partir de sa connaissance, très limitée dans le détail, de l'*Imperium romanum* et des peuples barbares, il a rédigé une apologie historique dans laquelle les descriptions des mœurs et le jugement que l'auteur porte sur elles sont essentiels. Si les dates exactes, les noms et les lieux font souvent défaut, c'est que Salvien ne s'en souciait guère. Les parallèles que l'on a souvent tenté d'établir entre les situations et les appréciations d'alors, et celles de l'époque moderne, se trompent en tout cas d'objectif.

3. Bandes de rebelles que la lourdeur de l'impôt a peut-être contraints d'abandonner leurs propriétés.

II. BOÈCE

Même si Salvien de Marseille a vécu toute la période de l'effondrement de l'Empire romain et a contribué dans son œuvre (conservée) à interpréter et à surmonter spirituellement la crise, sa vie privée de jeune père de famille, de moine et de prêtre l'a tenu à l'écart de la politique de son temps. Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, en revanche, n'a vu le jour qu'à l'époque de la désintégration de l'Empire romain d'Occident, entre 475 et 480, dans la famille très ancienne des Aniciens, de riches traditions, qui a fourni des consuls et des sénateurs depuis le II^e siècle av. J.-C., à laquelle sera également apparenté le futur pape Grégoire le Grand. En 487, sous Odoacre, le père de Boèce a également occupé la charge de consul. Après la mort prématurée de son père, Boèce a été accueilli dans la famille de son futur beau-père Quintus Aurelius Memmius Symmachus, un descendant du célèbre sénateur Symmachus qui avait exigé la remise en place de la statue de la Victoire dans la curie romaine, au temps d'Ambroise. Ses origines, sa formation et sa jeunesse mettaient tout naturellement Boèce sur des rails politiques qui déterminèrent sa vie, ainsi que sa mort tragique sous le roi des Ostrogoths, Théodoric « le Grand » qui, en 493, avait arraché le pouvoir à Odoacre et qu'Anastase, l'empereur romain d'Orient, reconnut en 497 comme souverain légitime d'Occident.

Boèce avait bénéficié d'une excellente formation, très étendue, aussi bien latine que grecque⁴, et il avait le souci, comme nombre d'hommes de sa condition, de transmettre l'héritage culturel de Rome aux générations futures. À partir de 504 environ, il entreprit une traduction latine complète de toutes les œuvres de Platon et d'Aristote. Pour mettre en lumière leur accord fondamental, il rédigea des commentaires de ces œuvres et des manuels des *artes liberales*. Il se consacra avec ardeur à ce qu'il fut le premier à appeler *quadrivium* (arithmétique, musique, géométrie et astronomie⁵). Théodoric le remarqua d'abord comme savant (technicien) et lui confia la révision du système de la monnaie et des mesures, ainsi que la construction de montres. Boèce témoignait mani-

4. L'indication selon laquelle Boèce aurait étudié quelques années à Athènes n'est plus considérée comme recevable.

5. *Trivium* : grammaire, rhétorique, dialectique ; *trivium* et *quadrivium* constituent les « sept arts libéraux », base de la formation antique et médiévale.

festement de si grandes capacités que Théodoric ne tarda pas à lui confier d'importantes fonctions politiques. Dès 510 il fut consul, et ce, exceptionnellement, *sine collega* ; en 522, à titre de *magister officiorum*, il occupait la plus haute fonction de la cour et de l'État et, la même année, ses deux fils, encore bien jeunes, occupèrent la charge de consul.

Mais alors qu'il était au sommet de son pouvoir, le changement de la situation politique allait entraîner sa chute et sa mort. Dès le début, les relations de Théodoric avec la Rome d'Orient avaient été chancelantes, tant du point de vue politique qu'en matière de politique ecclésiastique, mais le « schisme acacien » entre Rome et Constantinople, né des controverses autour de la réception du concile de Chalcédoine, sous le patriarche Acace de Constantinople, en 484, avait renforcé la position de Théodoric. Mais en 519, l'empereur Justin (518-527), un orthodoxe strict, un catholique orienté vers l'Occident, avait mis fin au schisme et noué des relations étroites avec l'Église romaine. Ce changement d'orientation raviva les forces sénatoriales opposées à la domination des Goths, et Théodoric put craindre une conspiration entre Rome et Constantinople, orientée contre lui, d'autant que l'activité missionnaire de Wulfila, sous l'empereur Constance II (337-361), avait converti les Goths à l'arianisme.

Boèce fut entraîné dans ces remous politiques. Quand, entre 524 et 526, le sénateur Albinus fut accusé de relations traîtresses avec Byzance et que Boèce intervint en sa faveur, Théodoric, dans une situation politique affaiblie qui ne lui permettait de tolérer aucune opposition, le soupçonna même du crime de haute trahison, le fit enfermer à Pavie et le fit exécuter sans qu'il ait eu la possibilité de se défendre. Il est enterré dans l'église San Pietro in Ciel d'Oro de Pavie. L'époque carolingienne faisait déjà de lui un martyr, Dante lui fait place, à ce titre, dans son *Paradis* parmi les grands docteurs de l'Église (*Paradis* X, 124-129), et la Congrégation des rites a autorisé officiellement son culte à Pavie, en 1883. Même si la principale raison de l'exécution de Boèce était politique, qu'il soit vénéré comme martyr peut cependant se justifier : en effet, les affaires politiques et ecclésiastiques étaient difficilement séparables, et l'opposition entre l'arianisme des Goths et le catholicisme de Rome et de Constantinople a joué à tout le moins un rôle indirect.

L'authenticité des quatre ouvrages de théologie trinitaire et de christologie, dont l'influence fut grande, a d'abord été mise en doute, surtout parce que son ouvrage principal, rédigé pendant sa captivité, le *De consolazione philosophiae*, ne contient aucun élément chrétien. Si même face à la mort il n'a pas cherché refuge dans la religion, peut-il avoir été chrétien ? Un fragment de Cassiodore (*Anecdota Holderi*), découvert en 1860 par Alfred Holder et publié en 1877 par Hermann Usener, en confirme cependant l'authenticité, ainsi que le christianisme de Boèce. On ne

souignera jamais trop l'importance de Boèce pour le Moyen Âge. Ses manuels ont rendu accessibles les sources grecques du savoir, ses traductions et commentaires ont permis au Moyen Âge, de langue exclusivement latine, de connaître la philosophie grecque, notamment aristotélicienne, ses œuvres philosophiques ont fait autorité pendant plusieurs siècles, ses œuvres théologiques contiennent des définitions devenues classiques, qui font place à la philosophie dans la christologie et dans la doctrine trinitaire, et la *Consolatio philosophiae* a été si populaire que dès le Moyen Âge (X^e-XI^e siècle) on a eu soin de la traduire dans la langue du peuple (anglo-saxon et allemand).

DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE

Boèce a rédigé son œuvre la plus importante et la plus célèbre, *De la consolation de la philosophie*, en cinq livres, pendant sa captivité, juste avant sa mort, entre les années 524 et 526. Aussi reflète-t-elle la situation et les interrogations d'un homme tombé des sommets du pouvoir et du bonheur dans la détresse la plus profonde : pourquoi Dieu permet-il que les méchants soient récompensés et les bons châtiés ? Dans son désespoir, Boèce cherche d'abord consolation auprès des Muses, donc des arts, qui s'avèrent cependant insuffisants ; lui apparaît alors la Philosophie (pas une école de philosophie) sous la forme d'une vénérable femme qui le console en répondant à ses questions avec une logique implacable.

Elle part de la prémisse indubitable que Dieu existe et qu'il dirige le monde, dont il est le créateur (livre I). À partir de là, dans les quatre livres suivants, elle procède par raisonnements logiques, pour élucider les concepts indispensables pour répondre à la question fondamentale de Boèce : destin, bonheur, malheur, bien et mal, liberté. Les livres II et III font la différence entre le bonheur apparent et le véritable bonheur. Le véritable bonheur ne peut pas dépendre d'un destin aveugle, donc pas du succès mesurable de l'extérieur, du pouvoir, de la richesse ou de la fonction, il ne peut consister qu'en des biens impérissables. En effet, la soif de bonheur de l'homme n'est rien d'autre que la nostalgie de l'unique bien qui ne laisse plus place pour aucun autre désir, donc de la perfection. Mais tous les biens terrestres sont imparfaits *per definitionem*, en raison de leur finitude, et Dieu seul peut être le bien parfait dont participeraient tous les autres biens imparfaits. La soif de bonheur est donc soif de Dieu, et le véritable bonheur ne peut se définir qu'à partir de Dieu. Mais d'où viennent alors le mal et le supposé bonheur des méchants (livre IV) ? La seule réponse logique est que le mal n'a aucune existence propre et que la façon dont l'homme juge du bonheur et du malheur ne suffit pas dans

la perspective divine. Contre toute apparence le méchant est toujours en réalité le malheureux, parce qu'il n'a pas part au véritable bien, à Dieu. Ainsi se pose, dans le livre V, l'antique problème de la responsabilité dans l'agir de l'homme, c'est-à-dire le problème de la liberté de l'homme et de la prescience divine. L'homme peut-il se dérober à la prescience de Dieu ou n'est-il pas déterminé par elle dans son agir, et donc irresponsable ? La philosophie répond à cette question en établissant une claire distinction entre les concepts. Nous ne sommes pas autorisés à poser une équivalence entre la prescience divine et le savoir que l'homme peut avoir à l'avance et qui est lié au temps. Dieu sait tout non par un savoir à l'avance, qui prédestinerait l'avenir : étant l'Être intemporel, il ne voit pas par avance, mais toute l'histoire du monde lui est présente. L'aspiration de l'homme au vrai bonheur – c'est ainsi que la philosophie conclut sa consolation – doit donc consister à lutter contre les vices, à cultiver les vertus et à aspirer à Dieu qui, comme juge, a constamment nos actes devant les yeux.

Du point de vue formel également, la *Consolatio philosophiae* peut être considérée comme un chef-d'œuvre : on y retrouve tout le patrimoine culturel classique, littéraire et philosophique. Trente-neuf textes en prose alternent avec autant de textes poétiques (mètres), qui, en utilisant largement la rhétorique, reprennent les formes du dialogue platonicien et aristotélicien, ainsi que celle de la satire ménippée. Le fait même que Boèce ne personnifie pas une école philosophique, mais la philosophie comme telle, témoigne déjà de sa conception fondamentale d'un édifice philosophique unitaire, dont ne relèvent pas seulement Platon et Aristote, mais aussi et surtout la *Stoa*, le Portique. Il s'agit d'une œuvre purement philosophique au sens antique du terme, où la philosophie doit montrer la voie et permettre de maîtriser la vie. C'est pourquoi cette œuvre a soulevé de grandes discussions : pourquoi un chrétien, face à la mort, n'a-t-il pas rédigé plutôt un testament chrétien ou du moins plus nettement imprégné de christianisme – au point que l'on a pu mettre en doute le christianisme de Boèce ? Cette question ne trouvera sans doute jamais de réponse définitive, mais nous devons prendre en compte toute la vie de Boèce, tout entière consacrée à la culture antique, en nous souvenant que la foi chrétienne elle-même a beaucoup utilisé la terminologie et l'univers conceptuel de la philosophie (platonicienne). Le concept de Dieu de la *Consolatio* est parfaitement chrétien et certaines de ses idées comme la différence entre Dieu et le monde, entre Dieu et le mal, ne peuvent lui venir que du christianisme, pas de la seule philosophie.

III. CASSIODORE

Boèce n'était pas le seul à tout mettre en œuvre pour préserver le patrimoine culturel romain. Un autre de ses contemporains, non moins important, était issu d'une famille moins ancienne, mais apparentée elle aussi aux *Anicii* et aux *Symmachi*, et sa carrière, au service de Théodoric le Grand, lui fera rencontrer Boèce : Magnus Aurelius Flavius Cassiodorus. Leurs vies et leur influence seront pourtant très différentes : tandis que Boèce est tombé en disgrâce et a été exécuté à l'apogée de sa vie, Cassiodore, qui avait à peu près le même âge, vécut au moins jusqu'à 92 ans, survivant ainsi de longues années au royaume des Goths. Après la chute de ce dernier et la nouvelle unification de l'empire sous l'empereur Justinien, Cassiodore se retira sur ses terres dans le sud de l'Italie, dans un environnement monastique, et se consacra tout entier à la préservation de la culture romaine. Moins philosophe que Boèce, il s'intéressait surtout à la langue, à la rhétorique et à la littérature. Ses propres œuvres nous donnent heureusement de précieux renseignements sur sa vie, notamment l'*Ordo generis Cassiodorum*, les *Variae* et l'*Anecdoton Holderi*.

Selon ses indications, la famille des *Cassiodori* était originaire de Syrie, mais l'arrière-grand-père s'étant distingué dans les guerres des Vandales, avait acquis, vers le milieu du V^e siècle, des terres à *Syllaceum*, dans le sud de l'Italie (l'actuelle Squillace, en Calabre), qui étaient devenues la propriété familiale. Depuis, sa famille avait gagné en pouvoir et en richesse : le grand-père et le père avaient déjà exercé de hautes fonctions officielles. Le père avait été *comes sacrorum largitionum* (administrateur financier) sous Odoacre et *praefectus praetorio* (gouverneur) sous Théodoric, et comme Cassiodore lui-même plus tard, il s'était élevé, entre 501 et 507 au rang de *patricius*. Le *cursus honorum* de Cassiodore, qui se mit au service de l'État gotho-romain pendant plus de trente ans, ne permet de déterminer l'année de sa naissance que de façon approximative. Puisque, très jeune encore, il était le *consiliarius* (conseiller) de son père, *praefectus praetorio*, entre les années 503 et 506 – il prononça à ce titre un éloge public de Théodoric –, on peut en conclure qu'il est né entre 485 et 490, peut-être même un peu plus tôt. De fin 506 ou 507 à 511, il exerça la fonction de *quaestor sacri palatii* (ministre de la Justice), auquel il revenait d'élaborer les lois et décrets et de rédiger au nom du roi tous les autres textes officiels. Cassiodore fit la preuve dans cette fonction de toutes ses capacités linguistiques et stylistiques, qui supposaient une formation adé-

quate, dont nous ne savons rien par ailleurs, mais qui est l'une des principales caractéristiques de son activité toute sa vie durant. En 514 il obtint le titre honorifique de *consul ordinarius*, en 523 il succéda à Boèce comme *magister officiorum* (responsable de l'administration) et après la mort de Théodoric (526), en 527, il occupa une fonction de lieutenance (peut-être comme *corrector Lucaniae et Bruttiorum*) et, le 1^{er} septembre 533, il fut nommé *praefectus praetorio*, poste qu'il occupa jusqu'à la prise de Rome par les troupes de l'empire d'Orient, sous les ordres de Bélisaire (537). Cassiodore était manifestement un fonctionnaire administratif qui se tenait à l'écart des partis politiques (ou qui savait en tout cas louver habilement) et qui servait fidèlement le souverain en place – que ce soit Théodoric, son fils mineur Athalaric et sa mère Amalaswintha, ou leur rival, meurtrier et successeur, Theodahad – animé de l'idéal d'une alliance pacifique entre romanité et domination des Goths.

Cassiodore parle de la chute de la dynastie ostrogothe comme de sa *conversio*, comme le fait Salvien quand il se tourne vers la vie monastique. Il ne faut pas voir là, dans son cas, une « conversion » religieuse, mais un tournant important de sa vie où il se retire dans la vie privée pour réaliser ses plans de formation qu'il avait déjà élaborés pendant sa carrière officielle, plans qui avaient aussi un caractère ecclésial ou religieux. Son projet de fondation, avec le pape Agapet, d'une académie théologique à Rome, comparable aux écoles d'Alexandrie ou de Nisibe, échoua, il est vrai à cause de la mort du pape (536) et de la poursuite de la guerre, mais pendant les dix années suivantes, Cassiodore poursuivit une activité littéraire : jusqu'après 540 à Ravenne, en 550 dans l'entourage du pape Vigile, à Constantinople. Après 554, il fonda – en remplacement, en quelque sorte, de l'académie qu'il n'avait pas réussi à fonder à Rome – sur les terres de son père, sur le golfe de *Scyllaceum* (environ 5 km au sud-est de l'actuelle Squillace), un monastère communautaire qui devait se consacrer à l'étude, au sens médiéval du terme, mais non loin au sud-ouest, sur le mont *Castellum*, il fonda aussi une colonie pour anachorètes. Ce monastère il l'appellera « Monasterium Vivariense », d'après ses étangs à poissons, et il entrera dans l'histoire sous le nom abrégé de « Vivarium ». Cassiodore lui-même ne rejoignit pas son monastère, mais vécut à proximité dans l'*otium* chrétien, tel que nous le connaissons depuis le IV^e siècle. Sa maison personnelle et son monastère avaient leurs bibliothèques, remarquables pour l'époque, que de nouvelles copies d'ouvrages venaient compléter sans cesse. Telle était la principale tâche du monastère : copier, traduire, relier, recueillir et conserver les livres pour sauver et transmettre à la postérité le patrimoine culturel antique. Aux côtés d'autres entreprises semblables, indépendantes, dans les monastères du sud de la France, d'Irlande et d'Angleterre, Cassiodore, dans un monde qui se délitait, a

ainsi confié cette tâche, de façon exemplaire, à la seule institution capable de s'en acquitter : les monastères. Ce faisant, il a aussi jeté les fondements théoriques de tout l'édifice culturel médiéval. Lui-même jouit d'une grande longévité et d'une capacité de travail inaltérée. Il rédigea son dernier ouvrage, ainsi qu'en témoigne sa préface, dans sa 93^e année.

SES ŒUVRES ET LEUR IMPORTANCE

Parmi tous les écrits de Cassiodore, deux œuvres sont particulièrement remarquables : les *Variae* (ou *Epistolae*) et les *Institutiones*. Les *Variae* sont un recueil de 468 lettres, documents, formulaires et autres écrits relevant de son activité administrative, constitué dans les années qui ont immédiatement suivi la fin de cette activité (538) : elles comportent douze livres (il y adjoignit ultérieurement, à titre de 13^e livre, un petit traité *De anima*) dont l'apport est inestimable en ce qui concerne le gouvernement du royaume goth – comme c'est le cas pour les corpus épistolaires de Léon et de Grégoire en ce qui concerne l'administration ecclésiastique. Mais elles témoignent aussi de la maîtrise rhétorique et de la culture encyclopédique de leur auteur qui, selon les destinataires et selon les circonstances, joue des registres les plus divers de son savoir. À titre de modèle magistral du style de la chancellerie, elles ont connu une large diffusion et leur influence fut grande.

C'est encore plus vrai de ses *Institutiones*, un manuel d'études littéraires, en deux parties, destiné aux moines du *Vivarium*, qui deviendra le manuel de tout le Moyen Âge : *Institutiones divinarum litterarum* et *Institutiones saecularium litterarum*. La première partie introduit à l'étude de la Bible, en énumérant les commentaires et les outils pratiques, ainsi que les méthodes d'étude. La seconde partie est un traité des sept *artes liberales* et constitue donc un manuel de base de toute la culture, y compris un catalogue des œuvres littéraires les plus importantes.

D'autres écrits importants méritent d'être cités, qui ne seront pas sans influence sur la postérité :

1. L'*Historia gothica*, en douze livres, déjà commencée avant la mort de Théodoric (526) et achevée en 538, dont nous ne connaissons que des extraits dans la *Getica* de l'historien goth Jordanes, de 551, et qui se voulait une légitimation historique et une glorification de la domination des Goths.

2. Le commentaire complet des Psaumes, dont la rédaction, immédiatement après sa *conversio*, s'étale sur dix années de travail, qui utilise les *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin, mais qui va bien au-delà.

3. L'*Historia ecclesiastica* des années 324 à 439, en douze livres, élaborée et traduite dans le *Vivarium*, à partir des histoires de l'Église de Socrate, de Sozomène et de Théodoret, dont Cassiodore a rédigé la préface.

4. La dernière œuvre de vieillesse de Cassiodore, le *De orthographia*, qui a été incorporée aux *Institutiones* et qui contient de nombreux extraits de huit grammaires antiques, perdues par ailleurs.

L'importance capitale de Cassiodore lui vient sans aucun doute de ce qu'il a préparé l'édifice culturel du Moyen Âge, mais le Moyen Âge d'abord, puis l'époque moderne doivent aussi aux copistes de son monastère la transmission de nombreuses œuvres antiques.

IV. BENOÎT DE NURSIE

Le troisième personnage à avoir contribué, de façon tout aussi inestimable, à poser les fondements du Moyen Âge est Benoît de Nursie, contemporain de Boèce et de Cassiodore, né, lui aussi, en Italie dans les années 480-490. Son nom et son œuvre surpassent même à ce point ceux des deux hommes politiques et intellectuels qu'on lui reconnaît aujourd'hui le titre honorifique unique de « Père de l'Occident ». L'Occident chrétien, dans le développement historique que nous lui connaissons, est effectivement impensable sans la force du monachisme bénédictin qui lui a donné forme. Mais nous pouvons considérer Boèce, Cassiodore et Benoît comme un attelage à trois qui, de façon complémentaire, a préservé les trois composantes les plus importantes de la formation et de la culture antiques : Boèce, la philosophie, Cassiodore, la langue et la littérature, déjà intégrées dans une sphère monastique et une culture ecclésiastique, ce que parachèvera Benoît avec sa *Règle*, en faisant de l'étude et de l'activité intellectuelle un élément constitutif du monachisme – à la différence des anciens modes de vie monastiques, hostiles à la culture. Au contraire de ses deux contemporains, Benoît n'est pas issu d'une famille noble, même s'il est manifestement issu d'une famille bourgeoise estimée et aisée de Nursie (aujourd'hui, Norcia, en Ombrie), ainsi qu'en témoignent ses études à Rome ; il n'a jamais manifesté aucun intérêt pour une carrière politique pas plus que pour des études philosophiques et littéraires plus poussées.

Dans le deuxième livre de ses *Dialogues* (593-594), le pape Grégoire le Grand lui a édifié un monument hagiographique qui est presque notre seule source pour sa biographie. Conformément à la visée de l'ouvrage qui entend relater les miracles des saints italiens, en parallèle aux histoires des moines orientaux, il commence avec le topos du *puer senex* et est parsemé de nombreux miracles. Mais après avoir fait soigneusement la part du légendaire et de l'historique, on peut le considérer comme une

source fiable, qui contient nombre de faits et de dates exacts et détaillés, dont certains sont également attestés ailleurs, et qui repose sur le témoignage de quatre disciples de Benoît, dont l'un fut abbé du monastère du Latran à Rome. De façon générale, la critique d'une telle œuvre doit se garder d'un rationalisme excessif : tout récit de miracle ne relève pas de la légende, et le jugement porté sur les tentations, les combats avec les démons, les visions, etc., ne doivent pas faire abstraction, dès l'abord, de la perspective qui est celle de la foi.

S'il faut en croire Grégoire, la conduite débridée des Romains dégoûta très vite Benoît lors de ses études à Rome, au point qu'il se retira avec sa nourrice à Enfide, dans la vallée de l'Anio (l'actuelle Affile sur l'Aniene), dans les monts Sabins, où il accomplit immédiatement son premier miracle : sa nourrice avait emprunté à une voisine une passoire en poterie qu'elle cassa malencontreusement, mais qui se retrouva intacte à la prière de Benoît. Mais il ne resta pas longtemps à Enfide : comme il aspirait à la solitude parfaite, il se retira dans une grotte inaccessible près du *Sublacus* voisin (l'actuel Subiaco), après avoir reçu, sur le chemin qui l'y conduisait et selon l'ancienne tradition des anachorètes, l'habit monastique d'un moine du nom de Romanus. Il resta trois ans dans cette grotte, que l'on peut encore visiter aujourd'hui sous le couvent de Subiaco (*sacro specco*), se nourrissant des aliments que le moine Romanus faisait descendre du rocher dans une corbeille. Sa vie érémitique – comme, nous le savons, c'était également le cas des anachorètes d'Orient – lui valut dans les environs une renommée de sainteté, mais aussi des tentations (charnelles) qu'il aurait combattues, entre autres, en se jetant tout nu dans un buisson d'épines et d'orties, que l'on peut aussi voir, aujourd'hui encore, près de la grotte. En raison de sa renommée, une communauté monastique voisine (Vicovaro ?) le pria de prendre sa direction, mais il y connut l'échec, ses membres ne voulant pas se soumettre à ses exigences trop strictes à leurs yeux. Ils auraient même essayé de l'empoisonner et il n'aurait échappé à ce complot que parce que, comme il en avait l'habitude, il avait tracé le signe de la croix sur le verre, qui éclata. Sur ce, il se retira à nouveau dans sa grotte.

Mais la période de solitude de Benoît touchait à sa fin : sa renommée s'étendait, des disciples le rejoignirent, avec qui il fonda dans les environs douze monastères, de douze moines chacun, avec un abbé à leur tête. Des Romains de bonne famille commencent à lui confier leurs jeunes fils, parmi lesquels figurent les futurs saints Maur et Placide. Grégoire qualifie encore Placide de « très enfantin », mais Maur ne tarde pas à accomplir (sans en avoir conscience) ses propres miracles : la faucille d'un simple moine goth du monastère, qui s'était détachée de son manche et était tombée dans la mer, remonte à la surface sur l'ordre de Maur et se fixe à nouveau sur le manche. Quand Placide va chercher de l'eau et tombe

dans la mer, Benoît envoie Maur le sauver : celui-ci y met tout son zèle, sans même remarquer qu'il marche sur l'eau. Mais là encore, en raison de ses succès, Benoît excite à nouveau l'envie de clercs moins parfaits, notamment d'un prêtre d'une église voisine, du nom de Florent. Celui-ci essaie aussi d'abord d'empoisonner Benoît avec un pain qu'un corbeau envoyé par Dieu vient emporter. « Parce qu'il ne pouvait pas tuer le corps du maître, il s'employa à corrompre les âmes des frères », en envoyant des danseuses nues dans le jardin du monastère. Benoît réagit à ces nouveaux harcèlements comme il l'avait fait auparavant : il s'éloigna de son adversaire et alla s'installer avec quelques frères sur le Mont-Cassin (*Monte-Cassino*) à environ 140 km au sud de Rome, sur la *via Latina*.

Sur le Mont-Cassin, Benoît trouva un ancien haut lieu voué au culte d'Apollon (ou de Jupiter ?), si bien que la fondation de son monastère devenait en même temps un acte missionnaire : malgré la résistance des démons, il remplaça le temple par une église dédiée à saint Martin et l'autel du sommet par une chapelle dédiée à saint Jean. Benoît ne quitta plus le monastère du Mont-Cassin, pas même pour fonder le monastère de Terracine où il se contenta d'envoyer quelques frères. Grégoire rapporte deux miracles célèbres en relation avec sa sœur Scholastique, abbesse d'un monastère voisin : lors de la visite annuelle de son frère, elle l'avait prié de passer la nuit auprès d'elle, avec ses compagnons, mais Benoît avait refusé, par stricte observance de sa règle monastique. Scholastique avait alors prié le ciel d'envoyer un orage qui l'obligerait à rester, et l'orage n'avait pas tardé à éclater. Trois jours après, Benoît avait vu l'âme de sa sœur monter au ciel sous la forme d'une colombe (tous ces événements ont été représentés plus tard dans les fresques des murs et du plafond, encore visibles aujourd'hui, de l'église monastique de Subiaco, et on élève toujours un corbeau dans le jardin du monastère).

Une série d'événements se situant pendant le séjour sur le Mont-Cassin sont datables et fournissent ainsi des repères fiables pour cette période. La famine dont il est question aux chapitres XXI et XVIII-XXIX prend place dans les années 537/538 ; Germain de Capoue (chap. XXXV) est mort début 541 ; Totila, le roi des Goths, dont Grégoire rapporte qu'il avait demandé à un autre de se présenter à sa place, supercherie que Benoît démasqua dès son entrée, a rendu visite à Benoît dans la seconde moitié de l'année 546 (chap. XIV-XV) ; Sabin de Canosa est venu début 547 [XV], et le Goth Zalla, mentionné au chapitre XXXI, a perpétré ses méfaits dans les années 542 à 552. Ces dates s'accordent avec la tradition selon laquelle Benoît serait arrivé au Mont-Cassin vers 529/530, où il mourut en 547. Mais aujourd'hui on repousse plutôt la date de sa mort aux années 555 et 560.

LA RÈGLE

Ora et labora – cette maxime en est venue à définir le monachisme bénédictin et son esprit, bien qu'elle ne se trouve pas dans la *Règle*. Adalbert de Vogüé, le meilleur éditeur et connaisseur de la *Règle*, rejoint la critique qui veut que ce slogan célèbre réduise l'intention de l'ensemble de la *Règle*, qu'il faudrait donc compléter ainsi : *ora, labora, lege, meditare* (SC 86a, 339). Cet *ora et labora* qui s'est si fortement gravé dans les esprits peut cependant garder sa valeur, car pour Benoît – comme déjà pour Augustin – le « travail » n'est pas seulement le travail manuel, mais aussi bien la lecture et l'étude, et la prière ne se réduit pas à la prière du chœur, mais implique aussi la profonde pénétration en Dieu et en sa parole par la méditation. En effet, la question fondamentale – pourquoi est-ce précisément la *Règle monastique* de Benoît qui a remporté le plus grand succès dans tous les temps, et non pas celle d'Augustin ou une autre plus ancienne – renvoie à sa profonde connaissance de l'homme, son expérience qui a manifestement fait l'objet d'une réflexion critique, l'équilibre pondéré qui en résulte, en même temps que sa capacité d'adaptation : « *In qua institutione nihil asperum, nihil grave, nos constitutos speramus* » – « Dans cette institution, nous espérons ne rien établir de rude ni de pesant » (*Prologue*, 107). Et Grégoire le Grand, dans ses *Dialogues* (II, 36) porte ce jugement sur la *Règle* : « *discretionem praecipuam, sermone luculentam* » – d'une extraordinaire puissance de jugement, éclairante dans sa formulation.

On ne peut pas mettre sérieusement en doute la paternité de Benoît, bien que l'histoire du texte et de sa transmission nous réserve quelques surprises. Les recherches sur la *Règle*, qui n'ont été entreprises qu'en 1880, ont en effet montré que la soi-disant *Règle* « autographe » de Benoît, sauvée lors de la conquête du Mont-Cassin par les Lombards en 577, n'est qu'une version proche de l'original. Il se peut qu'un autographe n'ait jamais existé, parce que Benoît dictait sa *Règle* à un secrétaire. Le *textus receptus*, de son côté, s'est avéré ne pas être une tradition fidèle du « *Textus purus* », qui avait d'abord connu une large diffusion à travers le « Codex normal » de Charlemagne d'Aix-la-Chapelle peu après 787, mais plutôt une fusion du IX^e siècle avec un « *Textus interpolatus* » du VII^e siècle, qui normalise le latin de Benoît, qui abrège le prologue et d'autres passages du texte, tout en introduisant des commentaires. Ainsi, par exemple, la *Règle* originelle ne commence pas par la formule devenue célèbre « *Ausculata, o fili* », mais « *Obsculata, o fili* ». La *Règle* ne relève pas non plus d'un « grand élan », mais est le fruit de l'expérience monastique de Benoît, qu'il a consignée vers la fin de sa vie, c'est-à-dire vers 550, au Mont-Cassin, qu'il a plusieurs fois retra-

vaillée et complétée, ce dont témoigne notamment l'ajout des chapitres de conclusion, LXVII-LXXIII. Mais c'est précisément ce qui fait que la *Règle* est « d'un seul bloc » et qu'il en émane tant de circonspection et de sagesse.

Après un assez long prologue, qui cite abondamment le Nouveau Testament pour exhorter, sous forme de sermon, à calquer fondamentalement la vie monastique sur le Christ, elle compte 73 chapitres.

1. Les quatre espèces de moines : les cénobites et les anachorètes, qui représentent des formes de vie acceptables, les sarabaites et les gyrovagues (petits groupes sans règle et moines vagabonds) que Benoît désapprouve.

2-3 L'abbé et le conseil des moines. L'abbé intervient dans le monastère à titre de représentant du Christ, il n'est responsable que devant Dieu seul et c'est sur lui qu'il doit prendre modèle. Mais pour cela il doit mettre son zèle à tendre à la perfection, à devenir un modèle dans la montée vers Dieu ; il ne doit pas faire de différence entre les moines selon les critères mondains, et dans sa fonction de père, il doit surtout se laisser guider par la sagesse et la mesure. Dans les affaires importantes, il demandera conseil à ses frères qui, de leur côté, devront obéissance aux décisions qu'il aura prises.

4-7. Les vertus des moines : l'observance des commandements, les œuvres de miséricorde, la mesure, la prière, la piété, l'obéissance, le silence, l'humilité.

8-20. L'ordonnancement de la prière chorale et de la sainte messe, ainsi que l'attitude qui convient dans la prière.

21-30. La discipline du monastère : les doyens, le sommeil des moines, fautes et sanctions, réconciliation.

31-49. Les différentes fonctions et tâches : le cellérier, les semainiers de la cuisine, le soin des malades, le lecteur, la nourriture et la boisson, les heures des repas et le déroulement de la journée, le travail.

50-66. Les relations avec l'extérieur : voyages, hôtes, correspondance, vêtements et chaussures, de la manière de recevoir les frères, les enfants, les prêtres, du rang à garder dans la communauté et de l'établissement de l'abbé, les portiers, la clôture du monastère. Nous trouvons aussi la célèbre *stabilitas loci* bénédictine, dont le nouveau postulant fera vœu, en même temps que d'une conduite irréprochable (*conversatio morum*) et d'obéissance (*oboedientia*) [LVIII, 17].

Les chapitres LXVII-LXXIII ajoutent quelques annexes qui reprennent certains sujets déjà traités, pour apporter des précisions : voyages, « du cas où l'on enjoindrait à un frère des choses impossibles », la discipline et l'obéissance mutuelle des frères, le zèle. La conclusion [LXXIII] fait comprendre que la *Règle* ne peut pas représenter un directoire complet répondant à toutes les situations, la règle de conduite fondamentale restant l'Écriture sainte et les Pères.

La composition de la *Règle* de Benoît ne témoigne pas d'une systéma-

tisation rigoureuse, mais d'un ordre dicté par l'expérience, où les sujets s'appellent les uns les autres.

Benoît n'a pas « inventé » sa *Règle* de toutes pièces, mais, par-delà son enracinement dans l'Écriture, il se situe dans une tradition monastique d'Orient et d'Occident, vieille de plusieurs siècles, dont la *Règle* porte clairement la marque : Pacôme, Basile le Grand, la *Vita Patrum*, Augustin et Cassien. La *Règle* de Benoît entretient des rapports particuliers avec la *Regula magistri*, avec qui elle a en commun environ un tiers du texte (*Prologue*, chapitres I, II, IV-VII), ainsi que la structure générale, et que l'on considérait, jusqu'en 1937, comme une copie du VII^e siècle. Mais depuis lors, la thèse de dom Augustin Genestout, moine bénédictin de Solesmes, a emporté pratiquement l'assentiment général : c'est, inversement, la *Règle* de Benoît qui dépend de la *Regula magistri*, et ce probablement par l'intermédiaire de la *Regula Eugippii*, l'une de ses deux plus anciennes versions que nous connaissions, rédigée avant 534 par l'abbé Eugippius († vers 535), à Lucullanum, près de Naples, donc pas très loin du Mont-Cassin. Tout l'art de Benoît, qui explique le succès extraordinaire de sa *Règle*, a été de ne pas se contenter d'une simple compilation de la tradition, mais d'avoir élaboré magistralement à partir d'elle un tout nouveau texte, sous l'idée directrice d'un strict christocentrisme, autour duquel se réunit la communauté monastique (*ecclesiola*), à titre de famille spirituelle. Par-delà les qualités internes de la *Règle*, le témoignage des *Dialogues* de Grégoire le Grand, ainsi que son envoi de moines bénédictins en mission en Angleterre (596), ont sans doute contribué, peut-être même de façon décisive, à sa diffusion.

V. GRÉGOIRE LE GRAND

« *Consul Dei* – Consul de Dieu » : cette épitaphe de Grégoire le Grand, dans la basilique Saint-Pierre de Rome, définit, avec une saisissante concision, la double fonction publique et ecclésiale que ce pape a été amené à assumer, en réponse aux exigences de son temps, et dont il s'est acquitté de façon si magistrale qu'elle lui a valu le titre de « Grand », très rare dans l'histoire de l'Église, et qu'il prend place, avec Ambroise, Jérôme et Augustin, parmi les « quatre grands docteurs de l'Église d'Occident ». Depuis 535, Byzance avait à nouveau intégré l'Italie à l'Empire romain mais, en 568, les Lombards reprirent le nord et le centre de l'Italie, ne laissant à l'Empire romain (byzantin) que les exarchats de Ravenne et de Rome, ainsi que le sud de l'Italie et la Sicile. En 585, Léovigild, le roi des

Wisigoths, s'empara de toute l'Espagne et, en 587, son fils Récarède passa de l'arianisme à la foi catholique. Depuis Clovis († 511), le royaume des Francs était devenu la grande puissance d'Europe occidentale, mais en adoptant la foi catholique (498/499), il était aussi devenu porteur de l'espérance et facteur d'intégration de l'Église. Dans ce jeu des pouvoirs entre Byzance, les Lombards, les Francs et les Goths, le pape Grégoire le Grand se voit confronté à la lourde tâche de préserver le *Patrimonium Petri* et d'encourager la foi dans les Églises d'Occident, ce qui signifiait, d'une part, politique, administration et engagement social, et d'autre part annoncé de la foi et mission. Comme beaucoup d'autres évêques depuis le IV^e siècle, issus des couches supérieures du christianisme, qui avaient assumé des positions de direction autant politiques qu'ecclésiastiques, Grégoire y était particulièrement bien préparé et apte, par ses origines, sa formation et son curriculum vitae.

Il est né vers 540, à Rome, d'une famille patricienne apparentée aux Aniciens (Boèce), qui occupait traditionnellement des fonctions publiques en même temps qu'elle faisait preuve de piété ecclésiale. Deux membres de sa famille avaient déjà été papes (Félix III 483-492 et Agapet 535-536), son père avait été *regionarius* (sans doute une fonction dans l'administration papale), trois de ses tantes étaient religieuses. Grégoire bénéficia d'une solide formation « classique », manifestement encore accessible, comme en témoignent ses écrits, dans la Rome du VI^e siècle, et, conformément à la tradition familiale, il entama le *cursus honorum*. En 572/573, il était *praefectus urbi*, le plus haut fonctionnaire de l'administration civile de Rome, ce qui supposait de grandes connaissances et une grande expérience dans ce domaine, qui lui seront des plus utiles plus tard, quand il sera pape. En 574, il mit toutefois fin à sa carrière publique et se retira – dans la ligne de la tradition très appréciée depuis les Cappadociens et suivie jusqu'à Cassiodore – dans une communauté monastique installée dans le palais familial du Caelius, qu'il transforma en monastère dédié à saint André, sans toutefois en être l'abbé. Il fonda six autres monastères en Sicile, toujours situés dans des propriétés familiales. Dans le monastère de Grégoire régnait certainement un esprit bénédictin : là il lit la *Règle* de Benoît, qu'il tient en très haute estime, ainsi qu'en témoignent les *Dialogues*, sans toutefois l'imposer formellement. Grégoire occupa ses années au monastère à une étude approfondie de la Bible et des Pères (Jérôme, Augustin, Benoît, Jean Cassien), complétant ainsi sa formation profane par une formation théologique tout aussi solide, qui lui sera précieuse plus tard, dans l'exercice de ses fonctions.

Pas plus qu'à Basile le Grand et à Augustin, il ne lui sera donné de terminer ses jours dans la retraite monastique, car la hiérarchie ecclésiastique avait un besoin urgent de ses capacités. Il aspira pourtant toute sa

vie, mais en vain, à quitter la nécessaire *vita activa* pour retrouver la *vita contemplativa* monastique. Les avancées des Lombards dans le centre de l'Italie coupèrent de plus en plus Rome du siège de l'exarque italien de Ravenne, si bien que le pape se vit dans l'obligation de prendre directement contact avec l'empereur et les hauts responsables, par l'intermédiaire d'un ambassadeur (*apocrisiaire*) à Constantinople, pour leur demander de venir en aide à l'Italie opprimée. Le pape Benoît I^{er} (575-579) ou Pélage II (579-590) choisit à cet effet Grégoire, qu'il ordonna diacre. Le séjour dans la capitale impériale compléta les expériences de Grégoire en matière de mondanités, de politique civile et ecclésiastique, et lui permit de nouer de nombreux contacts importants et durables, notamment avec Léandre de Séville, qui lui seront très utiles plus tard.

En 585/586, le pape le rappela de Constantinople, probablement parce que les résultats diplomatiques envisageables ne répondaient pas à ses attentes, et il en fit l'un de ses principaux conseillers alors qu'il vivait à nouveau en moine dans le monastère de saint André. L'hiver 589/590 fut marqué par des inondations catastrophiques et la famine, suivies d'une épidémie de peste qui emporta le pape Pélage II, le 7/8 février 590⁶. Au diacre Grégoire incombe la tâche de l'assistance sociale et caritative de la population, ce qui lui vaut une telle popularité qu'il est spontanément élu pour succéder au pape défunt. Le 3 septembre 590, après l'arrivée de la ratification impériale, il est consacré et intronisé. Le récit des hésitations de Grégoire à assumer cette fonction relève, certes, des lieux littéraires hagiographiques qui ont cours depuis le IV^e siècle (Augustin, Martin de Tours), et la légende ultérieure a enjolivé le récit de tentatives de fuite, mais il n'y a pas de raison d'en mettre en doute le fondement historique. C'est particulièrement vrai dans le cas de Grégoire qui ne voulait pas renoncer à son mode de vie monastique et qui fut si souffreteux et malade pendant tout son pontificat qu'il passa le plus clair de son temps au lit, incapable de prêcher en public. Cela ne lui fit pourtant pas rejeter le fardeau. Les 857 lettres de son secrétariat témoignent, de façon très vivante, des innombrables et lourdes tâches qu'il maîtrisa pendant les quatorze années de son pontificat, jusqu'à sa mort, le 13 mars 604⁷.

Cinq grands secteurs ont accaparé l'attention de Grégoire : 1. Le souci de la communauté romaine, de la ville et de tout le *Patrimonium Petri*, non seulement du point de vue ecclésial et religieux, mais aussi politique, social et caritatif ; 2. Les relations avec la Rome d'Orient ; 3. Les Lom-

6. MANSELI (TRE 12, 934) ; le 5 février, selon BERTOLINI.

7. On date habituellement sa mort du 12 mars, en se réclamant du *Liber pontificalis*, mais ce *III idus martias* correspond au 13 mars. MARKUS (TRE 14, 136), quant à lui, donne le 6 mars.

bards ; 4. Comme patriarche de l'Occident, le souci du maintien et de l'extension de la foi sur toute l'étendue de son patriarcat, de l'Afrique du Nord à la Bretagne⁸, en passant par l'Espagne et la Gaule ; 5. Son activité d'écrivain.

Le nombre et la problématique de ces tâches permettent déjà de se faire une idée de l'importance du travail accompli par Grégoire.

1. Grégoire a réorganisé la curie romaine et toute l'administration des possessions de l'Église romaine (*Patrimonium Petri*) qui s'étendaient jusqu'en Campanie, en Sicile, en Sardaigne, en Afrique du Nord, en Gaule et en Dalmatie. C'est de là que provenait l'argent principalement utilisé pour les besoins des pauvres, notamment des réfugiés dont le nombre allait croissant avec les avancées des Lombards. Il mit le plus grand soin à amender la conduite du clergé, à veiller au choix régulier des évêques, à réorganiser les évêchés et à encourager la pastorale, en convoquant des synodes et en inculquant la juridiction correspondante, conformément aux directives qu'il avait lui-même rédigées dans la *Regula pastoralis*. Par ailleurs, depuis le IV^e siècle, mais surtout depuis la législation de l'empereur Justinien (527-565), incombaient aux évêques, et tout particulièrement à l'évêque de Rome, des fonctions juridiques, et ils étaient l'instance d'appel par rapport aux institutions civiles.

2. Les relations politiques et ecclésiastiques avec la Rome d'Orient sous les empereurs Maurice (582-602) et Phocas (602-610) se développèrent sans grand problèmes sous le pontificat de Grégoire, en raison aussi, certainement, des bons contacts qu'il avait établis au temps où il était apocrisiaire. En deux occasions seulement les tensions furent sérieuses : à propos des efforts de Grégoire en vue de la paix avec les Lombards et vers 595, quand Jean, le patriarche de Constantinople, prit officiellement le titre d'*oikoumenikós* (du monde entier), titre que le patriarche de Constantinople porte toujours et qui, aux yeux de Grégoire, était usurpé et empiétait sur son propre primat. En signe de modestie il prit, de son côté, le titre de *servus servorum Dei* que les papes portent également jusqu'à nos jours.

3. L'avance des Lombards en Italie représentait le problème le plus urgent, pour la politique comme pour l'Église ; la plupart étaient encore païens, les autres, minoritaires, dont les rois, étant chrétiens ariens. Seule la reine Théodelinde (589-627/628), avec qui Grégoire correspondait, confessa la foi catholique. Toute la défense et l'approvisionnement de Rome incombaient à Grégoire : comprenant que Byzance n'était pas en état d'apporter une aide efficace, il s'efforçait, pour soulager la population, d'aboutir à une entente pacifique avec les Lombards, ce qui lui valut une

8. Nom de l'Angleterre jusqu'aux invasions anglo-saxonnes des V^e et VII^e siècles.

violente opposition de la part de l'exarchat de Ravenne. Il avait en même temps le souci de convertir les Lombards au catholicisme. Il y réussit dans la mesure où Théodelinde, en 598, et deux de ses descendants, en 603, servirent d'intermédiaire entre son époux, le roi Agilulf, et le pape Grégoire ; son fils, Adaloald, reçut le baptême catholique, rendant ainsi caduque son interdiction.

4. L'activité de Grégoire comme patriarche de toute l'Église de l'ancien Empire romain d'Occident est surtout marquée par l'envoi de missionnaires en Bretagne, qui depuis presque deux cents ans (407) n'était plus sous la juridiction de Rome et où toute trace d'anciennes missions avait pratiquement disparu. La *Vita* de Whitby et, plus tard, l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (II, 1) de Bède le Vénérable racontent, avec seulement de petites différences sans importance, la célèbre histoire de la première rencontre entre Grégoire et les Angles, sur le marché des esclaves de Rome, avant même son pontificat. Il s'était rendu un jour sur le Forum, où étaient arrivées de nouvelles marchandises, dont des garçons de grande beauté, à la peau claire et aux cheveux blonds. Quand il les interrogea sur leur provenance, ils lui répondirent qu'ils venaient de Bretagne, de la tribu des Angles (*Angli*). Et Grégoire se serait écrié : « Comme ce nom leur va bien, n'ont-ils pas des visages d'anges ! (*angeli*) ». Il aurait, par ailleurs, interprété le nom de la province *Deiri* comme « sauvée de la colère (*de ira*) Dei », et le nom de leur roi Aelle comme renvoyant à Alleluia. Il aurait voulu entreprendre immédiatement lui-même d'aller convertir les Angles, mais son évêque le lui aurait interdit. C'est seulement quand il sera lui-même pape qu'il réalisera son vœu : en 596, il envoie Augustin, le prieur de son monastère Saint-André, accompagné de quarante moines en Angleterre. À la cour du roi Ethelbert de Kent, à Cantorbéry, ils trouvent Berthe, la reine catholique issue de Gaule et sa chapelle dédiée à saint Martin, le saint le plus populaire de Gaule, chapelle que l'on peut encore visiter aujourd'hui à Cantorbéry. Même si l'on met en doute l'historicité de la rencontre sur le Forum romain, ce récit illustre bien le zèle missionnaire de Grégoire, qui s'étendait aussi au royaume des Wisigoths d'Espagne, converti au catholicisme en 587 (conversion du roi Récarède) ou en 589 (troisième concile de Tolède) – il entretenait des relations étroites avec Léandre de Séville dont il avait fait la connaissance à Constantinople –, à la Gaule et aux Francs, ainsi qu'aux courants hérétiques en Afrique du Nord.

5. Outre les œuvres dont nous traitons explicitement ci-après, Grégoire a rédigé des *Homélies exégétiques* sur Ézéchiel, le premier livre des Rois, le Cantique des cantiques et les Évangiles – après l'époque où il était apocrisiaire à Constantinople et jusqu'en 594. Après cette date, probablement pour des raisons de santé, il n'a plus rédigé que des lettres. Il a

également, sans aucun doute, exercé une influence durable sur la structure et la réforme de la liturgie de son temps : le sacramentaire et l'antiphonaire qui portent son nom peuvent se réclamer de son esprit, sans qu'il en soit directement l'auteur.

1. LES MORALIA IN IOB

Pendant qu'il exerçait les fonctions d'apocrisiaire à Constantinople, Grégoire, à l'instigation de son ami Léandre de Séville, donna des conférences sur Job à la communauté monastique dans laquelle il vivait ; plus tard, il les compléta, les corrigea et en unifia le style, pour en faire un commentaire suivi en 35 livres, comme il l'écrit lui-même dans la lettre d'accompagnement de l'exemplaire envoyé à Léandre (*Ep.* 10, 53a). Mais nous ne savons pas avec précision quand il publia l'œuvre dans la forme achevée que nous lui connaissons aujourd'hui. Markus (*TRE* 14, p. 138) pense qu'elle existait au plus tard en 591, tandis qu'Adriaen (*CChr.SL* 143, Vs), s'appuyant sur les notices des sources s'y rapportant, conclut que Grégoire écrit, certes, à Léandre en 591 (*Ep.* I, 41), que les livres ont déjà été reproduits, mais que Léandre n'a pas reçu son exemplaire avant 595, et qu'il a dû être encore complété ultérieurement, puisque XXVII, 11 fait allusion à la mission en Angleterre. La seule chose dont nous soyons sûrs, c'est donc que les *Moralia in Iob* ont été publiées après 579 et avant 600/602.

La figure de Job se prête évidemment à une exégèse morale qui ne manque pas d'exemples patristiques. Grégoire envisage d'abord une explication selon un triple sens de l'Écriture, sens littéral, sens allégorique et sens moral, mais il ne s'en tient à ce programme que dans les trois premiers livres ; à partir des livres IV ou V, il omet pratiquement l'exégèse littérale et l'exégèse morale prend de plus en plus d'importance : c'est pourquoi le titre de *Moralia in Iob* s'est imposé, supplantant le titre originel d'*Expositio in Iob*. Selon la triple signification de l'Écriture, Job représente littéralement la personne historique, frappée par la souffrance et ainsi mise à l'épreuve, allégoriquement/typologiquement, il représente le Christ et son corps, l'Église, et moralement, il représente l'homme dans sa détresse. Le chemin de l'homme à Dieu conduit d'abord, avec l'aide des anges et l'évangélisation par les pasteurs de l'Église, à travers les tentations du démon, à la connaissance de soi-même, qui porte les fruits de l'humilité, de la pureté du cœur, de la crainte de Dieu et de la contrition, rendant ainsi efficace pour l'homme individuel l'action salvifique du Christ. Si Grégoire doit beaucoup à sa lecture d'Augustin, il s'en différencie pourtant essentiellement sur un point : il accorde une

bien plus grande place à la libre volonté et à la libre décision de l'homme face à la grâce de Dieu.

2. LA REGULA PASTORALIS

« Ce que la Règle de Benoît a représenté pour les moines du Moyen Âge, la Règle pastorale de Grégoire le Grand l'a représenté pour le clergé séculier » : c'est à juste titre que l'on a souvent fait ce parallèle, la *Regula pastoralis* étant effectivement devenue le manuel de la spiritualité et de la pastorale des évêques et des prêtres. Du vivant même de Grégoire, elle a connu une large diffusion : en Italie, en Espagne, en France et en Angleterre, et, en traduction grecque, à Constantinople, à Antioche, à Jérusalem et à Alexandrie. Dans la lettre dédicace à l'évêque Jean de Ravenne⁹, Grégoire précise lui-même le motif et la structure de son ouvrage. Jean lui aurait reproché d'avoir hésité à accepter la charge épiscopale ; ce petit livre doit donc en expliciter les motifs, notamment son appréhension devant cette dignité et la lourdeur de cette charge. Grégoire se situe dans la tradition d'un Grégoire de Nazianze et d'un Jean Chrysostome, qui ont donné les mêmes justifications à leurs hésitations. Cette dédicace et une lettre à Léandre de Séville (*Ep.* V, 53) permettent de dater cet écrit du début du pontificat de Grégoire, et puisqu'une lettre synodale de février 591 le cite (*Ep.* I, 24), on peut le situer entre septembre 590 et février 591. Les *Moralia in Iob* annoncent déjà le contenu de la *Regula*, mais était-elle « déjà bien avancée » au début du pontificat de Grégoire et n'a-t-elle été que « complétée dans les premiers mois de son pontificat » (Markus, *TRE* 14, p. 136) ? La question reste ouverte.

« L'ouvrage comporte quatre parties :... [I] comment un homme accède à la charge de pasteur,... [II] comment il organise sa vie,... [III] comment il exerce sa fonction enseignante,... [IV] comment il cherche à prendre conscience quotidiennement de sa faiblesse, pour que l'humilité ne fasse pas défaut à l'entrée en fonction » (*Epistula ad Ioannem*). Les onze chapitres de la première partie considèrent la difficulté et la responsabilité de la fonction de pasteur, qui – Grégoire lui-même en a souffert – arrache à la contemplation, et ils analysent les conditions que doivent remplir ceux qui sont appelés à exercer cette charge, et sans lesquelles il n'est pas question qu'ils entrent en fonction, voire même qu'ils y aspirent. Les chapitres de la deuxième partie (au nombre de onze également) font état des qualités de caractère et de conduite de la vie du bon pasteur : pureté

9. La lettre ne comportant que le nom de Jean, une autre théorie voit dans ce Jean le patriarche de Constantinople.

personnelle et conduite de vie exemplaire, don du discernement, sympathie, sagesse dans le jugement et la conduite à l'égard de ceux qui lui sont confiés, souci de cultiver sa propre spiritualité (Grégoire souligne à nouveau la tension qu'il a lui-même si fortement ressentie entre *vita activa* et *contemplativa*, que le bon pasteur doit non seulement supporter, mais qu'il doit savoir associer). Les 40 chapitres de la troisième partie montrent par leur ampleur déjà, que nous sommes là au cœur de l'ouvrage : l'évangélisation. Dans le premier chapitre, Grégoire établit une longue liste (reprise des *Moralia*, xxx, 3, 13) de groupes de personnes opposés deux à deux, à qui l'évangélisation doit s'adapter : hommes et femmes, jeunes et vieux, pauvres et riches, joyeux et tristes, sains et malades, etc. Les 34 chapitres suivants s'en tiennent strictement à cette répartition et expliquent la méthode d'évangélisation appropriée à chacun de ces couples opposés. Les chapitres xxxvii-xxxix concluent le livre avec des remarques d'ordre général, tandis que le dernier chapitre exhorte le pasteur à être lui-même un modèle de ce qu'il proclame dans ses paroles. Le livre IV est tellement court qu'on a l'impression que Grégoire a été amené à terminer rapidement l'ouvrage : il se contente d'exhorter brièvement le pasteur à l'humilité. Ce livre IV n'est pas plus long qu'un chapitre des livres précédents.

3. LES DIALOGUES

Tandis que les *Moralia in Iob* s'adressaient à des moines et la *Regula pastoralis* à des pasteurs, les *Dialogues* de Grégoire s'adressent à tout le peuple de l'Église (d'Italie), pour l'édifier en lui présentant la vie exemplaire des saints de sa patrie et l'exhorter à les imiter, et pour montrer, par les miracles des saints, que Dieu manifeste aussi sa puissance dans le monde présent, à travers les vicissitudes de l'histoire. La lettre de Grégoire à l'évêque Maximien de Syracuse de juillet 593 (*Ep.* III, 50) indique qu'il a été pressé par ses confrères de rédiger cet écrit, qui répondait donc manifestement à un besoin spirituel. Il suit des modèles aussi populaires que les *Apophthegmata Patrum*, dont la traduction latine avait aussi connu une grande diffusion en Occident, les *Vitae Patrum* de Rufin, l'*Historia lausiaca*, de Palladius, la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, ainsi que les *Gesta Martyrum* du VI^e siècle, et il choisit la forme littéraire traditionnelle du dialogue avec un interlocuteur fictif, un diacre du nom de Pierre. Grégoire de Tours rédigea à la même époque et dans une perspective semblable ses *Libri miraculorum* des saints gaulois.

Comme en témoigne, entre autres, la lettre à Maximien, Grégoire a rassemblé les matériaux de ses dialogues à partir de sources orales, et des

historiens modernes lui ont fait le reproche de ne s'être pas montré suffisamment critique à l'égard des récits de miracles. Cette critique, dans la ligne des Lumières, méconnaît l'intention de Grégoire. Il n'entendait pas rédiger un livre d'histoire, mais un ouvrage d'édification spirituelle, que son succès au fil des siècles a largement justifié. Les indications qui y figurent et les lettres ne permettent pas de déterminer avec précision la date de composition des *Dialogues* : Grégoire les a commencés après le début de son pontificat, il y a travaillé dans les années 593 et 594 et il devait les avoir achevés avant novembre 594, puisque Maximien, l'évêque de Syracuse, n'est pas encore mort.

Du XVI^e au XVIII^e siècle, l'authenticité des *Dialogues* a fait l'objet de longues discussions, auxquelles les Mauristes mettront fin. Depuis lors, ils sont considérés comme étant l'œuvre authentique de Grégoire. Dans sa contribution au *Colloque Grégoire* de Chantilly, en 1982, Francis Clark a cependant rouvert la discussion et, depuis, il a défendu l'idée du pseudonyme dans différentes publications. De nombreux spécialistes lui ont répondu, sans résultat absolument convaincant.

Les *Dialogues* comportent quatre livres, dont Adalbert de Vogüé a fait une pénétrante analyse structurale dans l'introduction à son édition, mettant ainsi en lumière leur construction très ingénieuse et réfléchie (SC 251, p. 51-55). Tout tourne manifestement autour du nombre 50, que Grégoire interprète plusieurs fois dans ses œuvres comme le symbole du repos divin (éternel), en parallèle à l'année jubilaire des juifs. Les livres I à III racontent les vies et les miracles de saints italiens, tandis que le livre IV est un traité d'eschatologie. Les livres I (12 chapitres) et III (38 chapitres) encadrent le livre II (38 chapitres), qui en est le cœur, tout entier occupé par Benoît de Nursie, tandis que le livre I présente un saint par chapitre et le livre III, 37 saints. Nous avons donc 50 saints et, avec les 62 chapitres du livre IV, nous avons 150 chapitres. Le symbolisme des nombres va encore plus loin, puisque les deux livres du milieu comptent tous deux, de façon symétrique, 38 chapitres, les livres I et II ensemble comptent 50 chapitres et les livres III et IV en comptent 100. Du point de vue du contenu, le livre I s'achève sur une descente dans les enfers, le livre II par une montée au ciel, le livre III se termine par un aperçu sur la fin des temps, dont le livre IV fournira l'explication théologique.

4. LE REGISTRUM EPISTULARUM

Tous les corpus épistolaires des Pères, qu'il s'agisse de Cyprien, des trois grands Cappadociens, de Jérôme, d'Augustin, de Léon le Grand ou de Cassiodore, sont des miroirs actuels et vivants de leur temps et des

sources d'une valeur inappréciable pour l'historien. Nous ne savons pas combien de lettres écrivit (c'est-à-dire normalement « dicta ») Grégoire le Grand pendant les quatorze années de son pontificat, car le registre original de l'administration papale, le *Liber diurnus*, dans lequel était consignée quotidiennement sa correspondance, s'est perdu au IX^e siècle. Au XIII^e siècle, on en avait cependant fait des copies, conservées dans trois recueils : P qui compte 54 lettres, C qui en compte 200 et R 684, ce qui donne un ensemble de 847 lettres authentiques et 10 lettres douteuses. Comme le recueil original, elles sont réparties en 14 livres, selon la période de l'indiction¹⁰, allant à chaque fois du 1^{er} septembre au 31 août de l'année suivante (n'y figurent pas les lettres d'accompagnement de ses ouvrages). Le nombre des lettres qui nous sont parvenues oscillant d'une année à l'autre de 16 à 240, on peut admettre que durant son pontificat Grégoire a écrit quelques milliers de lettres, dans le cadre des tâches les plus diverses de son pontificat : à des collègues évêques, à l'empereur et à ses fonctionnaires, décisions personnelles, privilèges, et bien d'autres choses. Le style de ses lettres, comme de celles de Léon le Grand et de Cassiodore, porte la marque de la chancellerie : elles sont parsemées de formules qui reviennent souvent, mais Grégoire y ajoute toujours quelques mots personnels.

VI. GRÉGOIRE DE TOURS

« Je ne suis plus un évêque des Romains, je suis devenu un évêque des Lombards », se plaignait Grégoire le Grand en février 591, dans une lettre à l'ex-consul Jean (*Ep.* I, 30). Cette phrase s'applique littéralement aux deux derniers Pères de l'Église importants d'Occident, Grégoire de Tours et Isidore de Séville. Par leur origine et leur formation ils étaient des Romains, mais ils étaient évêques des Francs et des Goths. Tandis qu'en Italie et en Afrique du Nord les structures politiques de l'Empire romain furent tangibles jusqu'au VIII^e siècle et que l'Église resta profondément romaine, la situation s'était déjà inversée en Gaule et en Espagne dès le VI^e et le VII^e siècle : les Francs et les Goths étaient le peuple qui donnait sa structure à l'État, au sein duquel la *romanitas* n'imprégnait plus qu'une certaine couche culturelle. Aussi les ouvrages des deux derniers Pères de l'Église latins se nourrissent-ils encore de la tradition antique des Pères,

10. Cycle fiscal de 5 ans (15 à parir de 313) introduit par Dioclétien en 297, régulièrement adopté par l'administration papale depuis Pélagie II (584).

mais ils prennent déjà place dans un environnement nouveau et marquent définitivement la transition vers l'Église et la culture médiévales.

Grégoire est né le 30 novembre 538 ou 539 à *Arverna*, l'actuelle Clermont-Ferrand, dans une famille de noblesse sénatoriale. Sa vie coïncide presque exactement, dans le temps, avec celle de son contemporain Grégoire le Grand, mais du fait de la situation différente, en Gaule, elle présente des divergences notables. L'étendue et la qualité de leur culture d'abord ne sont pas les mêmes. Tandis que Grégoire le Grand a encore bénéficié d'une vaste formation romaine, Grégoire de Tours a été à l'école de son oncle évêque, dont la formation était surtout à visée ecclésiastique. Dès quatorze ans, il choisit la carrière ecclésiastique : en 563, au plus tard, il est diacre de son oncle Nicetius, à Lyon¹¹, et en août 573 il succède à son cousin, Eufronius, comme 22^e successeur de saint Martin de Tours sur son siège épiscopal. Il continue de la sorte une longue tradition familiale, puisque, comme il le rapporte lui-même (*Historia Francorum* V, 49), « tous ces évêques, à l'exception de cinq » étaient issus de sa famille. Le pontificat de Grégoire, qui s'étend sur plus de vingt ans, fut marqué jusqu'en 585 par les luttes de trois royaumes francs : au milieu de ces querelles et malgré les menaces des princes, il se montra intrépide dans la défense de l'indépendance et des droits de l'Église ; il réussit à s'imposer et finalement à obtenir la paix, ce qui lui valut de devenir un conseiller écouté des rois. Il mourut en 594, probablement le 17 novembre, jour où il est vénéré.

L'HISTORIA FRANCORUM ET LES LIBRI MIRACULORUM

Au premier coup d'œil, les deux grandes œuvres conservées paraissent n'avoir pas grand-chose en commun, mais une analyse plus approfondie permet d'y déceler les deux éléments d'un même concept. À une époque, que Grégoire percevait manifestement comme la fin de l'ancienne culture romaine et l'avènement d'un âge nouveau, il voit dans l'histoire l'agir de Dieu auprès des hommes et donc une partie de la révélation, où il n'y a pas de différence de principe entre les événements politiques/profanes et les événements miraculeux. La mise par écrit des *gesta Dei per homines* (*Vitae patrum*, 9 pr), témoignage pédagogique du plan de salut et de l'agir salvifique de Dieu, explique pour une part pourquoi les événements présents ou d'un passé récent sont bien plus importants aux yeux de Grégoire que ceux d'un passé plus lointain. C'est pourquoi, dans ses écrits, il leur fait une place bien plus grande, essayant de les rassembler de la façon la plus parfaite possible et les complétant.

11. Chez PIÉTRI (*TRE* 14 [1985]) et VOLLMANN (*RAC* 12 [1983]), qui s'appuie sur KRUSCH (*MGH.SRM* 1, 1² [1951]), les dates diffèrent considérablement.

Grégoire a en fait conçu son œuvre historique – qui, plus tard, sera simplement appelée, à juste titre, *Historia Francorum* – comme le prolongement de la chronique mondiale d'Eusèbe et de Jérôme, comme *Decem libri historiarum*, comme histoire universelle de la création au temps présent. Mais le premier livre s'étend déjà jusqu'à la mort de Martin de Tours (397), et plus Grégoire se rapproche de son propre présent, plus son histoire se réduit à celle du royaume des Francs : les livres II-IV jusqu'à la mort du roi Sigibert III, les livres V-X, sous forme de chronique, jusqu'à l'été 591. Ils représentent ainsi notre source de loin la plus importante pour la connaissance des premiers temps du royaume des Francs, dans la mesure où Grégoire met par écrit ce qu'il connaît personnellement et des récits de témoins oculaires. Sa conception générale de l'histoire part de l'idée d'une histoire divine salvifique, mais dans laquelle – à l'opposé de Salvien, mais en parallèle avec l'*Histoire des Goths* de Cassiodore – la Providence a réservé un rôle décisif au peuple des Francs : parce que les Juifs et les Romains seraient déchus de leur fonction de porteurs du salut, par leur propre faute, le choix se porte maintenant sur les Francs. Certes, du fait de leurs dissensions, ils courent, eux aussi, le danger de perdre la grâce de Dieu, mais le merveilleux agir salvifique de Dieu, qui ne cesse de se manifester, précisément dans les événements présents, reste ouvert sur l'espérance.

C'est pourquoi les *Libri miraculorum* VIII font partie intégrante de l'historiographie de Grégoire : le livre I porte sur les miracles du Seigneur, des Apôtres, et plus particulièrement des martyrs de la Gaule ; le livre II traite du martyr Julien, mort en 304, près d'*Arverna*, pour qui il a toujours eu une grande vénération, depuis son plus jeune âge ; les livres III-VI évoquent saint Martin de Tours, seul le livre III racontant sa *Vita* et ses miracles jusqu'à l'entrée en fonction de Grégoire, tandis que les livres IV-VI offrent, sous une forme semblable à celle de l'*Historia*, une chronologie exacte des miracles produits sur la tombe de saint Martin pendant le pontificat de Grégoire ; le livre VII, *De vita Patrum*, raconte la vie de 23 saints de la Gaule, surtout, là encore, de sa propre région, autour d'*Arverna* et de Tours ; le livre VIII, *In gloria confessorum*, porte sur les miracles de saints de la Gaule. L'historiographie et l'hagiographie obéissant au même objectif, aux yeux de Grégoire, à savoir la reconnaissance de l'agir salvifique de Dieu à partir de la connaissance la plus immédiate et la plus complète possible de la propre histoire, les *Libri miraculorum* abondent également en données historiques, parce que Grégoire s'est donné la peine de vérifier les indications de lieux et de dates, les noms, les témoignages, etc. Mais une chose lui est étrangère : le style raffiné, selon les règles et manières de l'Antiquité tardive. Sa *rusticitas*, dont il est bien conscient, ne lui a cependant pas seulement servi, semble-t-il, à

dissimuler son manque de moyens en ce domaine, mais l'analyse de ses œuvres porte plutôt à penser qu'il voyait dans la langue savoureuse de la conversation courante la forme la mieux adaptée, à son époque, aux lecteurs auxquels il destinait ses écrits.

VII. ISIDORE DE SÉVILLE

Malgré son importance de tout premier plan pour l'Église espagnole wisigothique de son temps et l'impact de ses écrits sur le Moyen Âge, nous ne savons que peu de choses de la vie d'Isidore. Il est issu d'une famille romaine, peut-être d'origine grecque, de la ville de *Carthaginensis* (l'actuelle Carthagène), au sud-est de l'Espagne où il est sans doute né vers 560. Sa famille est allée s'établir à *Hispalis* (l'actuelle Séville), peut-être à cause de l'occupation de leur ville par les Byzantins, dans le cadre de la réunification de l'empire sous Justinien, en 552 ou en 555. Isidore y a sans doute fréquenté l'école épiscopale, où il a acquis une vaste culture, qui se reflétera dans son œuvre encyclopédique. Comme plusieurs membres de sa famille, il choisit, lui aussi, la carrière ecclésiastique et succéda finalement, sur le siège métropolitain de Séville, à son frère aîné, Léandre (qui s'était lié d'amitié à Constantinople avec Grégoire le Grand), entre 599 et 601. Il avait été le témoin de la conversion des Wisigoths de l'arianisme au catholicisme (587/589), et tout au long des trente-cinq années de son pontificat, il assista aux luttes pour l'unification nationale de l'Espagne, à l'expulsion définitive des Romains (621) et – au terme de deux siècles de luttes et d'invasions – à titre de métropolite du siège le plus ancien et président du quatrième concile de Tolède (633), il mit son autorité à contribution pour réorganiser l'Église catholique et l'intégrer dans le royaume des Wisigoths. Il mourut en 636, probablement le 4 avril. Le pape Innocent III lui conféra en 1722 le titre de « docteur de l'Église ».

Isidore a laissé une œuvre encyclopédique, qui a recueilli tout le savoir de son temps, et l'a transmis au Moyen Âge, entre autres une histoire des Goths, des Vandales et des Suèves, une chronique qui prolonge les ouvrages d'Eusèbe et de Jérôme, des manuels d'exégèse, une série d'écrits portant sur les sciences de la nature (*De natura rerum*, *Differentiae*, *Synonyma*), un recueil *De haeresibus* à partir d'Augustin et de Jérôme, un livre *De ecclesiasticis officiis*, ainsi qu'une règle monastique. La suite qu'il a donnée aux ouvrages d'histoire littéraire *De viris illustribus* de Jérôme et de Gennade, sous le même titre, revêt une importance toute particulière pour la patrologie. Il les a surtout complétées avec des auteurs espagnols,

et Ildefonse de Tolède († 667) y rajoutera plus tard quatorze autres personnalités espagnoles, dont sept évêques de Tolède.

LES ETYMOLOGIAE ET LES SENTENTIAE

Deux écrits d'Isidore sortent du lot : leur caractère encyclopédique en a fait des manuels du savoir théologique et profane du Moyen Âge. Les *Etymologiae* rassemblent, en vingt livres, tout le savoir linguistique, historique, culturel et scientifique, mais aussi théologique de son temps, de l'apprentissage scolaire des « arts libéraux » (grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, géométrie, musique, astronomie) à la science militaire, aux jeux, à la navigation, aux ustensiles domestiques et aux aliments, en passant par la médecine, le droit, la chronologie, l'histoire, l'Église, la théologie, la politique, les langues, l'anthropologie, les sciences de la nature, la géographie, l'architecture et l'agriculture. Seul le livre X ne contient que des étymologies, mais toute l'œuvre porte ce nom parce qu'Isidore est convaincu – suivant en cela l'Antiquité – que la langue et son analyse donnent accès à la compréhension de la réalité. À la mort d'Isidore, l'ouvrage restait inachevé et c'est son disciple Braulio, évêque de Saragosse (631-651), qui l'acheva et le publia vers 630.

Les *Sententiae* sont l'œuvre théologique complémentaire des *Etymologiae* et le premier grand témoignage de la grande influence des *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand. Isidore en tire une éthique religieuse complète en trois parties (dogmatique, spiritualité, morale) pour la communauté wisigothique maintenant solidement intégrée dans l'État.

BIBLIOGRAPHIE

I. SALVIEN DE MARSEILLE

Éditions

Opera omnia : HALM (C.) = *MGH.AA* I/1, 1877. – PAULY (F.) = *CSEL*, 8, 1883. – *Epistulae, Ad ecclesiam* : LAGARRIGUE (G.) = *SC* 176, 1971 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

Œuvres, t. I : LAGARRIGUE (G.) = *SC* 176, 1971.

Traductions allemandes

MAYER (A.) = *BKV*² II 11, 1935 [*Opera omnia*]. – MAYER (A.) et BROX (N.) = *SKV* 3, 1983 [*Ad ecclesiam, Epistula ad Salonium*].

Instrument de travail

Salviani... *Concordantiae operibus ejus adnexae alphabetice dispositae studio, ac labore patris Demetrii Barbulii*, Pise, 1729.

Articles de dictionnaires

LAGARRIGUE (G.), dans *DSp* 14, 1990, p. 290-297. – PELLEGRINO (M.), dans *DECA* II, p. 2223-2225.

Études approfondies

PELLEGRINO (M.), *Salviano di Marsiglia* = *Lat.* VI 1-2, 1940. – GRIFFE (E.), *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 2 vol., Paris, 1966.

Philologie

BARKMAN (C.), « Observationes grammaticae et criticae in Salvianum », dans *Mn.* 52, 1924, p. 113-185. – ROCHUS (L.), *La latinité de Salvien* = *MAB.L.* 30/2, 1934. – JANSSEN (O.), *L'expressivité chez Salvien de Marseille I: Les adverbes* = *LCP* 7, 1937.

Contexte historique/Politique/Vue de l'histoire

STERNBERG (G.), « Das Christentum des 5. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften Salvians von Massilia », dans *ThStKr* 82, 1909, p. 163-205. – SCHÄFER (A.), *Römer und Germanen bei Salvian*, Diss. Breslau, 1930. – FISCHER (J.), *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus*, Heidelberg, 1948. – JANELLI (M.), *La caduta di un impero nel capolavoro di Salviano*, Naples, 1948. – ISICHEI (E. A.), *Political Thinking und Social Experience. Some Christian Interpretations of the Roman empire from Tertulian to Salvian*, Christchurch, 1964. – HAMMAN (A. G.), « L'actualité de Salvien de Marseille. Idées sociales et politiques », dans *Aug.* 17, 1977, p. 381-393. – BADEWIEN (J.), *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille* = *FKDG* 32, 1980. – OLSEN (G. W.), « Reform after the pattern of the primitive church in thought of Salvian of Marseille », dans *CHR* 68, 1982, p. 1-12. – BADEWIEN (J.), « Zum Verhältnis von Geschichtstheorie und Theologie bei Salvian von Marseille », dans *StPatr* 15 = *Tu* 128, 1984, p. 263-267. – BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (J. M.), « La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales », dans *Gerión* 2, 1985, p. 157-182.

Autres études

VECCHI (G.), *Studi Salviani* I, Bologne, 1951. – BARMANN (L. F.), « Salvian of Marseille re-evaluated » dans *RUO* 33, 1963, p. 79-97. – KAMIENIK (R.), « Quelques problèmes biographiques concernant Salvien de Marseille restés sans solution », dans *Annales Université Marie Curie Skłodowska (Lublin), Section F* 23-24, Lublin, 1968-1969, p. 74-110. – BLUM (W.), « Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen nach Salvian von Marseille », dans *MThZ* 21, 1970, p. 327-341. – BADOT (Ph.), « La notice de Gennade relative à Salvien », dans *RBen* 84, 1974, p. 352-366. – FISCHER (H.), *Die Schrift des Salvian von Marseille « An die Kirche ». Eine historisch-theologische Untersuchung* = *EHS.T* 57, 1976. – PRICOCO (S.), « Una note biografica su Salviano di Marsaglia », dans *SicGym* 29, 1976, p. 351-358. – LEONARDI (C.), « Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsaglia », dans *StMed* 18/2, 1977, p. 491-608. – OPELT (I.), « Briefe des Salvian von Marselle. Zwischen Christen und Barbaren », dans *Romanobarbarica* 4, 1979, p. 161-182. – O'DONNELL (R. J.),

« Salvian and Augustine », dans *AugSt* 14, 1983, p. 25-34. – BROX (N.), « *Quis ille auctor?* Pseudonymität und Anonymität bei Salvian », dans *VgChr* 40, 1986, p. 55-65.

DE GUBERNATIONE DEI**Édition/Traduction française**

LAGARRIGUE (G.) = *SC* 220, 1975 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction allemande

HELF (A.) = *BKV*¹, 1877.

Exposés généraux

IGNACE (J.-C.), *Salvien et les invasions du V^e siècle en Gaule d'après le « De gubernatione Dei »*, Toulouse, 1966. – BLÄNSDORF (J.), « Salvian über Gallien und Karthago. Zu Realismus und Rhetorik in der spätantiken Literatur », dans DROBNER (H. R.) et KLOCK (Ch.) (éd.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* = *SVigChr* 12, 1990, p. 311-332.

II. BOÈCE**Bibliographie**

OBERTELLO (L.), *Severino Boezio II*, Gênes, 1974.

Éditions

Opera omnia: *PL* 63, p. 537-1364; *PL* 64. – *Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* dans MEISER (C.), 2 vol., Leipzig, 1877-1880. – *De hypotheticis syllogismis*, dans OBERTELLO (L.), Brescia, 1969. – *De institutione arithmetica, De institutione musica, Geometria*: FRIEDLEIN (G.), Leipzig, 1867 = Francfort-sur-le-Main, 1966. – *In Isagogen Porphyrii Commenta*: BRANDT (S.) = *CSEL* 48, 1906.

Traductions françaises

Courts traités de théologie: MERLE (H.), Paris, 1991. – *Institution arithmétique*: GUILLAUMIN (J.-Y.), Paris, 1995.

Traduction allemande

ELSÄSSER (M.), Hambourg, 1988 [*Opera omnia*].

Instrument de travail

COOPER (L.), *A Concordance of Boethius. The Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, Cambridge/MA, 1928.

Articles de dictionnaires

WOTKE (F.), dans *RAC* 2, 1954, p. 482-488. – POZZI (L.), dans *TRE* 7, 1981, p. 18-28. – PRINCIPE (W. H.), dans *EEC*, p. 156 et suiv. – PIZZANI (U.), dans *DECA* I, p. 379-382.

Collectifs

GIBSON (M.) (éd.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981. – OBERTELLO (L.) (éd.), *Congresso internazionale di studi Boeziani. Atti*, Rome, 1981. – FUHRMANN (M.) et GRUBER (J.) (éd.), *Boethius, WdF* 483, 1984.

Études générales/Influence

RAND (E. K.), *Founders of the Middle Ages*, Cambridge/MA, 1928 = New York, 1957, p. 135-180. – PATCH (H. R.), *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, New York, 1935 = 1970. – COURCELLE (P.), *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, p. 257-312. – TEVIS KINARD (M. M.), *A Study of Boethius and his Influence on Medieval Education*, Austin/TX, 1967. – GASTADELLI (F.), *Boezio*, Rome, 1974. – OBERTELLO (L.), *Severino Boezio I*, Gênes, 1974. – CROCCO (A.), *Introduzione a Boezio*, Naples, 2^e éd. 1975. – OBERTELLO (L.), *Boezio e dintorni: ricerche sulla cultura altomedievale*, Florence, 1989.

Œuvres

SHIEL (J.), « Boethius' Commentaries on Aristotle », dans *MRSt(L)* 4, 1958, p. 217-244. – DE RIJK (L. M.), « On the Chronology of Boethius' Works on Logic », dans *Vivarium* 2, 1964, p. 1-49, 125-161. – SCHRIMPF (G.), *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters* = *SPAMP* 2, 1966. – CHADWICK (H.), *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1981. – RIGHI (G.), A. M. S. Boezio, « *De Syllogismo Cathogorico* ». *Studio sul I libro*, Milan, 1984. – LEVET (J.-P.), « Philosophie et logique: Boèce traducteur des premiers chapitres du livre I des *Analytica Priora* d'Aristote », dans *RHT* 18, 1988, p. 1-62. – MICHAELI (C.), *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Naples, 1988. – STUMP (E.), *Boethius's In Ciceronis Topica*, Ithaca/NY-Londres, 1988. – BEINHAEUER (R.), *Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in De Trinitate des Boethius*, Vienne, 1990. – EBBESEN (St.), « Boethius as an Aristotelian Commentator », dans SORABJI (R.) (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca/NY, 1990, p. 373-391. – SHIEL (J.), « Boethius' Commentaries on Aristotle », dans *ebd.*, p. 349-372.

Philosophie

GRABMANN (M.), *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Vol. I: *Die scholastische Methode von ihren Anfängen in der Väterliteratur bis zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau, 1909 = Darmstadt, 1956, p. 148-177. – BRUDER (K.), *Die Philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius. Ein Beitrag zur Quellengeschichte der Philosophie der Scholastik* = *FGPP* 3/2, 1928. – BROSCHE (H. J.), *Der Seinsbegriff bei Boethius. Mit besonderer Berücksichtigung von Sosein und Dasein* = *PGW* 4/1, 1931. – NÉDONCELLE (M.), « Les variations de Boèce sur la personne », dans *RevSR* 29, 1955, p. 201-238. – MAGEE (J.), *Boethius on Signification and Mind* = *PhAnt* 52, 1989.

Théologie

SCHURR (V.), *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der « skytischen Kontroversen »* = *FChLDG* 18/1, 1935. – DUSSEL (E.), « La doctrina de la persona en Boecio, solución cristológica », dans *Sap.* 22, 1967, p. 101-126. – LLUCH-BAIXAULI (M.), *La teología de Boecio en la transición del mundo clásico al mundo medieval* = *CTUN* 69, 1990.

DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE

Bibliographie

COURCELLE (P.), « Bibliographie de la *Consolatio philosophiae* de 1967 à 1977 », dans *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno*, Rome, 1980, p. 222-224.

Éditions

WEINBERGER (G.) = *CSEL* 67, 1934. – BIELER (L.) = *CChr.SL* 94, 1957. – GEGENSCHATZ (E.) et GIGON (O.), Munich-Zürich, 1990 [texte, trad. et commentaire].

Traduction française

Consolation de la philosophie: LARZAM (C.), Paris, 1989.

Traduction allemande

BÜCHNER (K.) et KLINGNER (F.), Stuttgart, 1971.

Exposé général

GRUBER (J.), *Kommentar zu Boethius' De consolazione philosophiae* = *TK* 9, 1978.

Œuvre poétique

RAPISARDA (E.), *Consolation Poesis in Boezio*, Catane, 1956. – SCHEIBLE (H.), *Die Gedichte der « Consolatio philosophiae » des Boethius* = *BKAW NF* 46, 1972. – MÜLLER-GOLDINGEN (Ch.), « Die Stellung der Dichtung in Boethius' *Consolatio philosophiae* », dans *RMP* 132, 1989, p. 369-395. – O'DALY (G.), *The Poetry of Boethius*, Londres, 1991.

Forme littéraire/Philologie

REICHENBERGER (K.), *Untersuchung zur literarischen Stellung der « Consolatio philosophiae »*, Cologne, 1954. – SULOWSKI (J.), « Les sources de "De consolazione philosophiae" de Boèce », dans *Sophia* 25, 1957, p. 76-85. – SULOWSKI (J.), « The Sources of Boethius' *De consolazione philosophiae* », dans *Sophia* 29, 1961, p. 66-94. – RHEIN (E.), *Die Dialogstruktur der « De consolazione philosophiae » des Boethius*, Francfort-sur-le-Main, 1963. – COURCELLE (P.), *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967. – LERER (S.), *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*, Princeton/NJ, 1985. – TRONCARELLI (F.), « La più antica interpretazione della *Consolazione philosophiae* », dans *NRS* 72, 1988, p. 501-550.

Philosophie

SCHWARTZ (I.), *Untersuchungen zur « Consolatio philosophiae » des Boethius*, Vienne, 1955. – SCHMIDT-KOHL (V.), *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatione philosophiae des Boethius* = *BKP* 16, 1965. – COURCELLE (P.), « Neuplatonisches in der *Consolatio philosophiae* des Boethius », dans *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* = *WdF* 177, 1969, p. 73-108. – GRUBER (J.), « Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio philosophiae* des Boethius », dans *RMP* 112, 1969, p. 166-186. – COURCELLE (P.), « Le personnage de Philosophie dans la littérature latine », dans *JS* 43, 1970, p. 209-252. – COURCELLE (P.), « Le tyran et le philosophe d'après la "Consolation" de Boèce », dans *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno*, Rome, 1980, p. 195-222.

III. CASSIODORE

Bibliographie

MOMIGLIANO (A.), *Secundo contributo alla storia degli studi classici* = *SeL* 77, 1960 = 1984, p. 219-229.

Articles de dictionnaires

CAPPUYNS (D. M.), dans *DHGE* 11, 1949, p. 1349-1408. – HELM (R.), dans *RAC* 2, 1954, p. 915-926. – FRIDH (A.), dans *TRE* 7, 1981, p. 657-663. – KADONG (T. G.), dans *EEC*, p. 181. – ANGRISANI SANFILIPPO (M. L.), dans *DECA* I, p. 431-433.

Présentations d'ensemble

VAN DEN BESSELAAR (J. J.), *Cassiodorus Senator. Leven en werken van een staatsman en monnik uit de zesde eeuw*, Haarlem-antwerpen, 1950. – O'DONNELL (J. J.), *Cassiodorus*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1979. – SIRAGO (V. A.), *I Cassiodori. Una famiglia calabrese alla direzione d'Italia nel V e VI secolo*, Soveria, 1983.

Recueil

LEANZA (S.) (éd.), *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, Soveria, 1986.

Culture dans l'antiquité tardive et contexte historique

BARDY (G.), « Cassiodore et la fin du monde ancien », dans *Ath* 6, 1945, p. 383-425. – MOMIGLIANO (A.), « Cassiodorus and Italian Culture of His Time », dans *PBA* 41, 1955, p. 207-245 [= *Secundo contributo alla storia degli studi classici* = *SeL* 77, 1960 = 1984, p. 191-218]. – RICHÉ (P.), *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI-VIII^e siècle* = *PatSor* 4, 1962. – WEISSENGRUBER (F.), « Cassiodors Stellung innerhalb der monastischen Profanbildung des Abendlandes », dans *WSt* 80, 1967, p. 202-250. – KRAUTSCHICK (St.), *Cassiodor und die Politik seiner Zeit*, Bonn, 1983. – LUISELLI (B.), « Cassiodore e la Storia dei Goti », dans *Passaggio dal mondo antico al medio evo de Teodosio a San Gregorio Magno*, Rome, 1980, p. 225-253.

Vivarium

THIELE (H.), « Cassiodor, seine Klostergründung Vivarium und sein Nachwirken im Mittelalter », dans *SMGB* 50, 1932, p. 378-419. – COURCELLE (P.), « Le site du monastère de Cassiodore », dans *MAH* 55, 1938, p. 259-307. – COURCELLE (P.), « Nouvelles recherches sur le monastère de Cassiodore », dans *ACIAC* 5 [1954] 1957, p. 511-528.

SES ŒUVRES ET LEUR IMPORTANCE

Éditions

Opera omnia : *PL* 69, p. 501-1296 ; *PL* 70. – USENER (U.), *Anecdota Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgotischer Zeit*, Bonn, 1877 = Hildesheim-New York, 1969. – *CHRONICA* : Mommsen (Th.), dans *MGH.AA* 11/2, 1894, p. 109-161. – *De orthographia* : KEIL (H.), dans *Grammatici latini VII*, Leipzig, 1880, p. 143-210. – *Expositio Psalmorum* : ADRIAEN (M.), = *CChr.SL* 97-98, 1958. – *Historia Gothorum* : MOMMSEN (Th.), dans *MGH.AA* 5/1, 1882. – *Historia tripartita* : JACOB (W.) et

HANSLIK (R.) = *CSEL* 71, 1952. – *Institutiones* : MYNORS (R. A. B.), Oxford, 2^e éd. 1961. – *Variae, De anima* ; FRIDH (A.) et HALPORN (J. W.) = *CChr.SL* 96, 1973. – *Variae, Orationum reliquiae* : MOMMSEN (Th.) et TRAUBE (L.), dans *MGH.AA* 12, 1894, p. 1-385, 457-484.

Traductions allemandes

HELBING (L.), Einsiedeln, 1965 [*De anima*]. – MARTENS (W.), Leipzig, 1884 [*Historia Gothorum*].

Instrument de travail

DI MARCO (M.), *Concordanza del De anima di Cassiodoro*, Soveria, 1992.

Exposés généraux

LEHMANN (P.), « Cassiodorstudien », dans *Ph* 71, 1912, p. 278-299 ; 72 ; 1913, p. 503-517 ; 73, 1914-1916, p. 253-273 ; 74, 1917, p. 265-269. – VAN DE VYVER (A.), « Cassiodore et son œuvre », dans *Spec* 6, 1931, p. 244-292. – COURCELLE (P.), *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 2^e éd. 1948, p. 313-341. – BARNISH (S. J. B.), « The Work of Cassiodorus after His Conversion », dans *Latomus* 48, 1989, p. 157-187.

De anima

ZIMMERMANN (F.), « Cassiodore Schrift "Über die Seele" », dans *JPhSt* 25, 1911, p. 414-449. – CROCCO (A.), « Il "Liber de anima" di Cassiodore », dans *SapDom* 25, 1972, p. 133-168. – ELIA (F. d'), *L'antropologia di Cassiodoro tra ispirazione e suggestioni del mondo classico. Note teoretiche e filologiche sul "De anima"*, Rome, 1987.

Historia

CIPOLLA (C.), « Considerazioni sulle "Getica" di Jordanes e sulle loro relazioni colla "Historia Getarum" di Cassiodoro Senatore », dans *MAST.M* 43, 1893, p. 99-134. – MOMMSEN (Th.), « Ostgothische Studien », dans *Gesammelte Werke* VI, Berlin, 1910, p. 362-384. – LUNDSTRÖM (S.), *Zur Historia tripartita des Cassiodor* = *AUL.T* 49/1, 1952. – TÖNNIES (B.), *Die Amalertradition in den Quellen zur Geschichte der Ostgoten. Untersuchungen zu Cassiodor, Jordanes, Ennodius und den Excerpta Valesiana*, Hildesheim, 1989.

Institutiones

ENNIS (M. G.), *The Vocabulary of the Institutiones of Cassiodorus. With Special Adverence to the Technical Terminology and its Sources* = *SMRL* 9, 1939. – VAN DE VYVER (A.), « Les Institutiones de Cassiodore et sa fonction à Vivarium », dans *RBEN* 53, 1941, p. 59-88. – TRONCARELLI (F.), « L'ordo generis Cassiodorum e il programma pedagogico delle Institutiones », dans *REAug* 35, 1989, p. 129-134.

Commentaire des Psaumes

HAHNER (U.), *Cassiodors Psalmenkommentar. Sprachliche Untersuchungen* = *MBM* 13, 1973. – SCHLIEBEN (R.), *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors* = *AKG* 46, 1974. – SCHLIEBEN (R.), *Cassiodors Psalmenexegese. Eine Analyse ihrer Methoden als Beitrag zur Untersuchung der Geschichte der Bibelauslegung der Kirchenväter und der Verbindung christlicher Theologie mit antiker Schulwissenschaft* = *GAB* 110, 1979.

Variae

HEERKLOTZ (A. Th.), *Die Variae des Cassiodorus Senator als kulturgeschichtliche Quelle*, Heidelberg, 1926. – ZIMMERMANN (O. J.), *The Vocabulary of the Variae of Cassiodorus. With Special Adherence to the Technical Terminology of Administration* = SMRL 15, 1944 = Hildesheim, 1967. – FRIDH (A. J.), *Études critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore* = GVHS.H 6. Ser. 4/2, 1950. – FRIDH (A.), *Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore* = SGLG 2, 1956. – FRIDH (A.), *Contributions à la critique et à l'interprétation des Variae de Cassiodore*, Göteborg, 1968. – REYDELLET (M.), *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville* = BEFAR 253, 1981, p. 182-253. – VIDÉN (G.), *The Roman Chancery Tradition. Studies in the Language of Codex Theodosianus and Cassiodorus' Variae* = SGLG 46, 1984. – SIRAGO (V. A.), *Puglia e Sud Italia nelle "Variae" di Cassiodore*, Bari, 1987. – VISCIDO (L.), *Studi sulla Variae di Cassiodore*, Soveria, 1987. – MACPHERSON (R.), *Rome in Involution. Cassiodorus' Variae in Their Literary and Historical Setting*, Posen, 1989.

IV. BENOÎT DE NURSIE**Édition**

VOGÜÉ (A. de) et ANTIN (P.) = SC 260, 1979, p. 120-249 [*Dialogi II* - texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

Grégoire le Grand, *Dialogues* : VOGÜÉ (A. de) et ANTIN (P.) = SC 260, 1979, p. 120-249.

Traductions allemandes

Dialoge II : KRANZFELDER (Th.) = BKV^I I, 1873, p. 72-127. – FUNK (J.) = BKV^{II} II 3, 1933, p. 50-105. – VAN DER MEER (F.) et BARTELINK (G.), St. Otilien, 1980.

Articles de dictionnaires

EDMONDS (H.), dans RAC 2, 1954, p. 130-136. – VOGÜÉ (A. de), dans TRE 5, 1980, p. 538-549. – KARDONG (T. G.), dans EEC, p. 148-150. – ZINCONE (S.), dans DECAI, p. 369-370.

Collectifs

SEVERUS (E. von), *Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia* = BGAM.S 4, 1981. – TAMBURRINO (P.) (éd.), *S. Benedetto e l'Oriente cristiano*, Novalesa, 1981. – *Atti del 7° Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo*, 2 vol., Spolète, 1982. – *Monastica II* = MCass 46, 1984.

Études particulières

HERWEGEN (I.), *Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild*, Düsseldorf, 4^e éd. 1951. – TURBESSI (G.), *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*, Rome, 1965. – JASPERT (B.), « Benedikt von Nursia – der Vater des Abendlandes ? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen », dans *EuA* 49, 1973, p. 90-104, 190-207. – VOGÜÉ (A. de), *Autour de saint Benoît* = VIEMON 4, 1975. – PUZICHA (M.), « Benedikt von Nursia – Ein Mensch "per ducatum evangelii". Die Gestalt Benedikts bei Gregor d. Gr. im zweiten Buch der Dialoge », dans RBS 17, 1992, p. 67-84. – VOGÜÉ (A. de), *Saint Benoît, homme de Dieu*, Paris, 1993.

LA REGLE**Regula Benedicti****Bibliographies**

ALBAREDA (A. M.), *Bibliografia de la Regla Benedictana*, Montserrat, 1933. – JASERT (J.), « Regula Magistri-Regula Benedicti. Bibliographie ihrer historisch-kritischen Erforschung 1938-1970 », dans *StMon* 13, 1971, p. 129-171 [= Ders., *Studien zum Mönchtum* = RBS.S 7, 1982, p. 147-185]. – JASPERT (J.), *Bibliographie der Regula Benedicti 1930-1980. Ausgaben und Übersetzungen* = RBS.S 5, 1983.

Éditions

PL 66, p. 215-932 [texte et commentaire]. – VOGÜÉ (A. de) et NEUFVILLE (J.) = SC 181-186a, 1971-1977 [texte, trad. française et commentaire. 186a = en allemand RBS.S. 16 1983]. – VILLÉGAS (F.) et VOGÜÉ (A. de) = CSEL 87, 1976 [*Regula Eugippii*]. – HANSLIK (R.) = CSEL 75, 2^e éd. 1977. – SCHMITZ (Ph.) et BORIAS (A.), *La Règle de saint Benoît*, Turnhout, 5^e éd. 1987 [introduction, texte, trad. française, concordance].

Traduction française

La Règle de saint Benoît : VOGÜÉ (A. de) et NEUFVILLE (J.) = SC 181-186, 1971-1972.

Traductions allemandes

BIHLMAYER (P.), dans BKV^{II} 20, 1914, p. 231-325. – STEIDLE (B.), Beuron, 2^e éd. 1975 [introduction, texte, trad. allemande].

Instrument de travail

DALMAN (B.), *Lèxic d'espiritualitat benedictina* = SubMon 18, 1987.

Article de dictionnaire

RENNER (F.), dans TRE 5, 1980, p. 573-577.

Collectifs

STEIDLE (B.) (éd.), *Commentationes in Regulam S. Benedicti* = StAns 42, 1957. – *Hacia una relectura de la Regla de San Benedito* = StSil 6, 1980. – GRIBOMONT (J.) (éd.), *Commentaria in s. Regulam I* = StANS 84, 1982. – JASPERT (B.), *Studien zum Mönchtum* = RBS.S 7, 1982. – VOGÜÉ (A. de), *Le Maître, Eugippe et saint Benoît. Recueil des articles* = RBS.S 17, 1984.

Études particulières

BALCL. – Ben. – BenM. – BenR. – BenS. – BGL. – BHB. – RBen. – RBS. – RBS.S. – HERWEGEN (I.), *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedlen-Cologne-Vienne, 1944. – PORCEL (O.), *La doctrina monastica de San Gregorio Magno y la « Regula monachorum »*, Madrid, 1950. – BLAZOVICH (A.), *Soziologie des Mönchtums und der Benediktregel*, Vienne, 1954. – HOLZHERR (G.), *Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktregel*, Einsiedlen-Zürich-Cologne, 1961. – VOGÜÉ (A. de), *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît* = TET, 1961. – PAWLOWSKY (S.), *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti* = WBTh 9, 1965. – WIDHALM (G.-M.), *Die rhetorischen Elemente in der Regula Benedicti* = RBS.S 2, 2^e éd. 1977. – VOGÜÉ (A. de), *Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituelle Kom-*

mentar = RBS.S 16, 1983 [= en français SC 186a, 1977]. – MIQUEL (P.), *La Vie monastique selon saint Benoît*, Paris, 1979. – JAKOBS (U. K.), *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung*, Cologne, 1987. – KACZMARKOWSKI (M.), « Zur Textstruktur der Mönchsregel des hl. Benedikt von Nursia », dans VAN UYFANGHE (M.) et DEMEULENAERE (R.) (éd.), *Aevum inter utrumque* (Hommage à G. Sanders) = IP 23, 1991, p. 277-287.

Regula magistri

Éditions

VOGÜÉ (A. de), CLÉMENT (J.-M.), NEUFVILLE (J.) et DEMESLAY (D.) = SC 105-107, 1964-1965 [texte, trad. française et commentaire]. – VILLEGAS (F.) et VOGÜÉ (A. de) = CSEL 87, 1976 [Regula Eugippii].

Traductions allemandes

OHLMEYER (A.), Münsterschwarzach, 1974. – FRANK (S.), St. Ottilien, 1964 [Index].

Collectifs

STEIDLE (B.) (éd.), *Regula magistri - Regula S. Benedicti. Studia monastica* = StAns 44, 1959. – EBERLE (L.) et PHILIPPI (C.) (éd.), *The Rule of the Master*, Kalamazoo, 1977.

Études particulières

VOGÜÉ (A. de), « La Règle du Maître et les Dialogues de saint Grégoire », dans RHE 61, 1966, p. 44-76. – JASPERT (B.), *Die Regula Benedicti - Regula magistri - Kontroverse* = RBS.S 3, 2^e éd. 1977. – PRICOCO (S.), *La Regola di s. Benedetto e la Regula dei Padri*, Milan, 1995.

V. GRÉGOIRE LE GRAND

Bibliographie

GODDING (R.), *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Rome, 1990.

Éditions

Opera omnia : PL 75-79. – PLS IV, p. 1525-1585. – *Gregorii magni Opera*, Rome, 1992 et suiv. [texte et trad. italienne]. – *Expositiones in Canticum Canticorum, Expositiones in librum primum Regum* : VERBRACKEN (P.) = CChr.SL 144, 1963. – *Expositiones in Canticum Canticorum* : BÉLANGER (R.) = SC 314, 1984 [texte, trad. française et commentaire]. – *Expositiones in librum primum Regum* : VOGÜÉ (A. de) et VUILLAUME (Ch.) = SC 351, 391, 1989-1993 [texte, trad. française et commentaire]. – *Homiliae in Ezechielem* : ADRIAEN (M.) = CChr.SL 142, 1971. – MOREL (Ch.) = SC 327, 360, 1986-1990 [I-II, texte, trad. française et commentaire]. – *Vita* : LP I, p. 312-314. – GRISAR (H.), « Die Gregorbiographie des Paulus Diaconus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften », dans ZKTh 11, 1987, p. 158-173. – *The Earliest Life of the Pope Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby. Text, Translation and Notes by B. COLGRAVE*, Lawrence/KA, 1968 = Ann Arbor, Londres, 1981.

Traductions françaises

Commentaires sur le Cantique des cantiques : BÉLANGER (R.) = SC 314, 1984. – *Commentaire sur le premier livre des Rois* : VOGÜÉ (A. de) et VUILLAUME (Ch.) = SC 351, 391, 1989-1993. – *Homélies sur Ézéchiel* : MOREL (Ch.) = SC 327-360, 1986-1990.

Traductions allemandes

40 *Homilien über die Evangelien*, Klosterneuburg, 1931. – DEIMEL (L.), *Ostermorgen*, Mayence, 1940 [*Homiliae in Evangelica*]. – BÜRKE (G.) = CMe 21, 1983 [*Homiliae in Ezechielem*].

Instruments de travail

CChr.ILL A 8, 1982 [*Expositiones in Canticum Canticorum, Expositiones in librum primum Regum*]. – *Thesaurus Sancti Gregorii Magni. Series A : Formae I* = CChr.SL, 1986.

Articles de dictionnaires

CANNATA (P.), dans BBS 7, 1966, p. 222-287. – GILLET (R.), dans DSp 6, 1967, p. 872-910. – MANSELLI (R.) (trad. par G. REXIN) = RAC 12, 1983, p. 930-951. – MARKUS (R. A.), dans TRE 14, 1985, p. 135-145. – GILLET (R.), dans DHGE 21, 1986, p. 1387-1420. – ZINN (G. A.), dans EEC, p. 393-397. – RECCHIA (V.), dans DECA I, p. 1101-1102.

Présentations d'ensemble

DUDDEN (F. H.), *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, 2 vol., Londres, 1905. – CASPAR (E.), *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft II*, Tübingen, 1933, p. 306-514. – MANSELLI (R.), *Gregorio Magno*, Turin, 1967. – RICHARDS (J.), *Gregor der Große. Sein Leben - seine Zeit*, Graz-Vienne-Cologne, 1983 [en anglais, Londres, 1980]. – PARONETTO (V.), *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, Rome, 1985.

Collectifs

CATRY (P.), *Parole de Dieu, amour et Esprit saint chez saint Grégoire le Grand* = VieMon 17, 1984. – FONTAINE (J.), GILLET (R.) et PELLISTRANDI (St.) (éd.), *Grégoire le Grand*, Paris, 1986. – *Gregorio Magno e il suo tempo* = SEAug. 33-34, 1991.

Pensée/Théologie

DAGENS (C.), *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977. – EVANS (G. R.), *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge, 1986. – STRAW (C.), *Gregory the Great : Perfection and Imperfection*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1988. – MODESTO (J.), *Gregor der Große, Nachfolger Petri und Universalprimat* = STG 1, 1989.

Exégèse

RECCHIA (V.), *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*, Turin, 1967. – MEYVAERT (P.), « The Date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings », dans SE 23, 1979, p. 191-216. – RECCHIA (V.), *Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)* = OVetChr 8, 1974. – MÜLLER (S.), « Fervorem discamus amoris ». *Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen*, St. Ottilien, 1991. – WYRWA (D.), « Der persönliche Zugang in der Bibelauslegung Gregors des Großen », dans SCHMID (H. H.) et MEHLHAUSEN (J.) (éd.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh, 1991, p. 262-278. – RECCHIA (V.), « I

moduli espressivi dell'esperienza contemplativa nelle *Omélies su Ezechiel* di Gregorio Magno : schemi tropi e ritmi », dans *VetChr* 29, 1992, p. 75-112.

Mission

JENAL (G.), « Gregor der Große und die Anfänge der Angelsachsenmission (596-604) : Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare », dans *SSAM* 32, 1986, p. 793-849. – FURIOLLI (A.), « San Gregorio Magno e l'evangelizzazione degli Anglosassoni. Ambiente, storia et metodologia di un'azione missionaria », dans *ED* 42, 1989, p. 471-493.

Administration/Politique

VAES (M.), « La papauté et l'Eglise franque à l'époque de Grégoire le Grand (590-604) », dans *RHE* 6, 1905, p. 537-556, 755-784. – SPEARING (E.), *The patrimony of the Roman Church in the Time of Gregory the Great*, Cambridge, 1918. – FISCHER (E. H.), « Gregor der Große und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik », dans *ZSRG.K* 36, 1950, p. 15-144. – GIORDANO (O.), *L'invasione longobarda e Gregorio Magno*, Bari, 1970. – RECCHIA (V.), *Gregorio Magno e la società agricola* = *VSen NS* 8, 1978. – REYDELLET (M.), *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville* = *BEFAR* 253, 1981, p. 441-503. – JENAL (G.), « Gregor der Große und die Stadt Rom (590-60) », dans PRINZ (F.) (éd.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen* = *MGMA* 33, 1988, p. 104-145.

1. LES MORALIA IN IOB

Éditions

GILLET (R.), GAUDEMARIS (A. de) et BOCOGLANO (A.) = *SC* 32 bis, 212, 221, 1974-1975 [I-II, XI-XVI - texte, trad. française et commentaire]. – ADRIAEN (M.) = *CChr.SL* 143-143 B, 1979-1985.

Traductions françaises

Morales sur Job : GILLET (R.), GAUDEMARIS (A. de) et BOCOGLANO (A.) = *SC* 32 bis, 212, 221, 1974-1975 [I-II, XI-XVI].

Exposés généraux

HAUBER (R. M.), *The Late Latin Vocabulary of the Moralia of Saint Gregory the Great. A Morphological and Semasiological Study* = *SMRL* 7, 1938. – WEBER (L.), *Hauptfragen der Moraliologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung* = *Par.* 1947. – CATRY (P.), « Épreuves du juste et du mystère de Dieu. Le commentaire littéral du livre de Job par saint Grégoire le Grand », dans *REAug* 18, 1972, p. 124-144. – AUBIN (P.), « Intériorité et extériorité dans les *Moralia in Job* de saint Grégoire le Grand », dans *RSR* 62, 1974, p. 117-166. – RECCHIA (V.), « Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei *Moralia in Iob* (I, II, IV, 1-47) », dans *Invigilata Lucernis* 7-8, 1985-1986, p. 13-62. – BAASTEN (M.), *Pride according to Gregory the Great. A Study of the Moralia* = *SBEC* 7, 1986. – CAVALLERO (J. P.), « La técnica didáctica de San Gregorio Magno en los *Moralia in Iob* » dans *Helm.* 41, 1990, p. 129-188.

2. LA REGULA PASTORALIS

Éditions

KUBIS (G.), Leipzig, 1986 [introduction, texte et trad. allemande]. – JUDIC (B.), ROMMEL (F.) et MOREL (Ch.) = *SC* 381-382, 1992 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

La Règle pastorale : JUDIC (B.), ROMMEL (F.) et MOREL (Ch.) = *SC* 381-382, 1992.

Traductions allemandes

KRANZFELDER (Th.) = *BKV*¹ I, 1873, p. 321-535. – FUNK (J.) = *BKV*² II 4, 1933, p. 57-267.

Exposés généraux

LA PIANA (L.), *Teologia e ministero della parola in S. Gregorio Magno*, Palerme, 1987. – SPEIGL (J.), « Die Pastoralregel Gregors des Großen », dans *RQ* 88, 1993, p. 57-76.

3. LES DIALOGUES

Édition

VOGÜÉ (A. de) et ANTIN (P.) = *SC* 251, 260, 1978-1980 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Dialogues : VOGÜÉ (A. de) et ANTIN (P.) = *SC* 251, 260, 265, 1976-1980.

Traductions allemandes

KRANZFELDER (Th.), *BKV*¹ I, 1873, p. 19-296. – FUNK (J.) = *BKV*² II 3, 1933.

Exposés généraux

KINNIRY (A. J.), *The Late Vocabulary of the Dialogues of St. Gregory the Great* := *SMRH* 4, 1935. – BOGLIONI (P.), « Miracle et nature chez Grégoire le Grand », dans *Épopées légendaires et miracles* = *CEMéd* 1, 1974, p. 11-102. – VITALE BROVARONE (A.), « La forma narrativa dei *Dialoghi* di Gregorio Magno : problemi storico-letterari », dans *AAST.M* 108, 1974, p. 95-173. – VITALE BROVARONE (A.), « Forma narrativa dei *Dialoghi* di Gregorio Magno : prospettive di struttura », dans *AAST.M* 109, 1975, p. 117-185. – GRACCO (G.), « Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'alto medioevo. Per una reinterpretazione dei *Dialogi* di Gregorio Magno », dans *RSSR* 12, 1977, p. 163-202. – PETERSEN (J. M.), *The Dialogues of Gregory the Great in Their Late Antique Cultural Background* = *STPIMS* 69, 1984. – CLARK (F.), *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 vol. = *SHCT* 338, 1987. – MCCREADY (W. D.), *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great* = *STPIMS* 91, 1989. – CLARK (F.), « The Renewed Controversy About the Authorship of the *Dialogues* », dans *Gregorio Magno e il suo tempo* II, p. 5-25. – VOGÜÉ (A. de), « Les *Dialogues*, œuvre authentique et publiée par Grégoire le Grand », dans *Gregorio Magno e il suo tempo* II, p. 27-40.

4. LE *REGISTRUM EPISTULARUM*

Éditions

EWALD (P.) et HARTMANN (L. M.) = *MGH.Ep* I-II, 1887-1893. – NORBERG (D.) = *CChr.SL* 140-130 A, 1982. – MINARD (P.) = *SC* 370-371, 1991 [I-II - texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

Registre des lettres : MINARD (P.) = *SC* 370-371, 1991.

Traductions allemandes

KRANZFELDER (Th.), *BKV* II, 1874. – FUNK (J.) = *BKV* II 4, 1933, p. 269-298.

Instrument de travail

CChr.III A 9, 1982.

Exposés généraux

DUNN (M. B.), *The Style of the Letters of St. Gregory the Great* = *PatSt* 32, 1931. – O'DONNELL (J. F.), *The Vocabulary of the Letters of Saint Gregory the Great. A Study in Late Latin Lexicography* = *SMRL* 2, 1934. – NORBERG (D.), *In Registrum Gregorii Magni studia critica. Commentatio academica*, 2 vol., Uppsala-Leipzig, 1937-1939. – NORBERG (D.), « Qui a composé les lettres de saint Grégoire le Grand ? », dans *StMed* III 21, 1980, p. 1-17. – NORBERG (D.), *Critical and Exegetical Notes on the Letters of Gregory the Great* = *VHAAH.FF* 27, 1982. – PITZ (E.), *Papstreskripte im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Großen* = *BGQMa* 14, 1990.

VI. GRÉGOIRE DE TOURS

Éditions

Opera omnia : *PL* 71p. *Historia Francorum* : KRUSCH (B.), LEVISON (W.) et HOLTZMANN (W.) = *MGH.SRM* 1, 1², 1951. – KRUSCH (B.) et BONNET (M.) = *MGH.SRM* 1, 2², 1969.

Traduction française

Histoire des Francs : LATOUCHE (R.), 2 vol., Paris, 1963-1965.

Traduction allemande

BUCHNER (R.) = *AQDGMA* 2-3, 1970-1972 [*Historia Francorum*].

Exposés généraux

BONNET (M.), *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890 = Hildesheim, 1968. – WALLACE-HADRILL (J. M.), « The Work of Gregory of Tours in the Light of Modern Research », dans *THS* V I, 1951, p.25-45. – VIEILLARD-TROIEKOUROFF (M.), *Le Monument religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours*, Paris, 1976. – WEIDEMANN (M.), *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, 2 vol., Mayence, 1982. – HEINZELMANN (M.), « Hagiographischer und histo-

rischer Diskurs bei Gregor von Tours ? », dans VAN UYTFANGHE (M.) et DEMEULENAERE (R.) (éd.), *Aevum inter utrumque* (Hommage à G. Sanders) = *IP* 23, 1991, p. 237-258.

Historia Francorum

GANSCHOF (F. L.), *Een historicus uit de VI eeuw : Gregorius van Tours*, Bruxelles, 1966. – SCHNEIDER (J.), « Die Darstellung der Paupers in den Historien Gregors von Tours. Ein Beitrag zur sozialökonomischen Struktur Galliens im 6. Jh. », dans *JWG* 4, 1966, p. 291-310. – OLDONI (M.), « Gregorio di Tours e i "Libri Historiarum" : lettura e fonti, metodi e ragioni », dans *StMed* III 13, 1972, p. 563-700. – THÜRLEMANN (F.), *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit* = *GWZ* 89, 1974. – VETERE (B.), *Strutture e modelli culturali nella Società merovingia. Gregorio di Tours : una testimonianza*, Galatina, 1979. – REYDELLET (M.), *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville* = *BEFAR* 253, 1981, p. 345-437. – SONNTAG (R.), *Studien zur Bewertung von Zahlenangaben in der Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters : die Decem libri historiarum Gregors von Tours und die Chronica Reginos von Prüm*, Kallmünz, 1987. – GOFFART (W.), *The Narrators of Barbarian History (A. D. 550-800) : Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton, 1988, p. 112-234. – WINSTEAD (K. A.), « The Transformation of the Miracle in the *Libri Historiarum* of Gregory of Tours », dans *MAc* 59, 1990, p. 1-15.

Libri miraculorum

SCHLICK (J.), « Composition et chronologie du *De virtutibus sancti Martini* de Grégoire de Tours », dans *StPatr* 7 = *TU* 92, 1966, p. 278-286. – CARRIAS (M.), « Études sur la formation de deux légendes hagiographiques à l'époque mérovingienne. Deux translations de saint Martin d'après Grégoire de Tours », dans *RHEF* 57, 1972, p. 5-18. – GIORDANO (O.), « Sociologia et patologia del miracolo in Gregorio di Tours », dans *Helikon* 18-19, 1978-1979, p. 161-209. – VAN DAM (R.), *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton/NJ, 1993.

VII. ISIDORE DE SÉVILLE

Bibliographies

ALTANER (B.), « Der Stand der Isidorforschung. Ein kritischer Bericht über die seit 1910 erschienene Literatur », dans *Miscellanea Isidoriana*, p. 1-32. – HILLGARTH (J. N.), « The Position of Isidorian Studies : A Critical Review of the Literature Since 1935 », dans *Isidoriana*, p. 11-74. – SEGOVIA (A.), « Informe sobre Bibliografía Isidoriana (1936-1960) », dans *EE* 36, 1961, p. 73-126. – HAUBRICHS (W.), « Zum Stand der Isidorforschung », dans *ZDP* 94, 1974, p. 1-15. – HILLGARTH (J. N.), « The Position of Isidorian Studies : A Critical Review of the Literature Since 1975 », dans *StMed* 24, 1983, p. 817-915.

Éditions

Opera omnia : *PL* 81-84. – *PLS* IV, p. 1801-1866. – *Commonitiuncula ad sororem* : ANSPACH (A. E.) = *SEHL* 4, 1935. – *De differentiis verborum* : CONDOÑER MERINO (C.), Paris, 1992. – *De ecclesiasticis officiis* : LAWSON (Ch. M.) = *CChr.SL* 113, 1989. – *De haeresibus* : VEGA (A. C.) = *SEHL* 5, 1940. – *De natura rerum* : FONTAINE (J.), Bordeaux, 1960. – *De ortu et obitu patrum* : CHAPARRO GÓMEZ, Paris, 1985 [texte et trad. espagnole]. *De variis quaestionibus* = *SEHL* 6-9, 1940. – *De viris illustribus* :

CONDONER MERINO (C.), Salamanque, 1964 [texte et commentaire]. — *Epistulae*: FORD (G. B.), Amsterdam, 2^e éd. 1970. — ANSPACH (E.), *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid, 1930, p. 23-183. — *Historia Gothorum, Chronica*: MOMMSEN (Th.), dans *MGH.AA* 11/2, 1894, p. 241-506. — *Historia Gothorum*: RODRIGUEZ ALONSO (C.), León, 1975 [texte, trad. espagnole et commentaire].

Les *Etymologiae* et les *Sententiae*

Traduction française

De natura rerum; FONTAINE (J.), Bordeaux, 1960.

Articles de dictionnaires

FONTAINE (J.), dans *DSp* 7/2, 1971, p. 2104-2116. — COLLINS (R. J. H.), dans *TRE* 16, 1987, p. 310-315. — MCHUGH (M. P.), dans *EEC*, p. 475 et suiv. — TENBERG (R.), dans *BBKL* 2, 1990, p. 1374-1379. — FONTAINE (J.), dans *DECA* I, p. 1253-1256.

Collectifs

Miscellanea Isidoriana, Rome, 1936. — DÍAZ Y DÍAZ (M. C.), (éd.), *Isidoriana*, León, 1961.

Études générales

ARAUJO COSTA (L.), *San Isidoro, arzobispo de Sevilla*, Madrid, 1942. — QUILLES (L.), *San Isidoro. Biografía, escritos, doctrinas*, Buenos Aires, 1945. — FONTAINE (J.), *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 vol., Paris, 1959-1983. — MADOZ (J.), *San Isidoro de Sevilla, semblanza de su personalidad literaria*, León, 1960. — PÉREZ DE URBEL (J.), *Isidor von Sevilla. Sein Leben, sein Werk und seine Zeit*, Cologne, 1962 [en espagnol, Barcelone, 1945]. — DIESNER (H.-J.), *Isidor von Sevilla. Sein Leben, sein Werk und seine Zeit*, Cologne, 1962 [en espagnol, Barcelone, 1945]. — DIESNER (H.-J.), *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* = *ASAW.PH* 67/3, 1977. — COLLINS (R.), *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, New York-Londres, 1983.

Études particulières

DZIALOWSKI (G. V.), *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften « De Viris illustribus »* = *KGS* 4/2, 1898. — SEJOURNÉ (P.), *Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1929. — GEISELMANN (J. R.), *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Munich, 1933. — MULLINS (P. J.), *The Spiritual Life According to Saint Isidore of Seville* = *SMRL* 13, 1940. — MANCINI (G.), *Osservazioni critiche sull'opera di Isidore*, Pisc., 1955. — CHURRUCA (J. de), *Las Institutiones de Gayo en San Isidoro de Sevilla*, Bilbao, 1975. — LOZANO SEBASTIÁN (F.-J.), *San Isidoro de Sevilla, teología del pecado y la conversión*, Burgos, 1976. — REYDELLET (M.), *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville* = *BEFAR* 253, 1981, p. 505-597. — LOZANO SEBASTIÁN (F.-J.), *San Isidoro y la filosofía clásica*, León, 1982. — GASPAROTTO (G.), *Isidoro e Lucrezio. Le fonti della meteorologia isidoriana*, Vérone, 1983. — CARPIN (A.), *Il sacramento dell'ordine. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*, Bologne, 1985, p. 7-74. — FONTAINE (J.), *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, Londres, 1988. — CARPIN (A.), *L'eucaristia in Isidoro di Siviglia*, Bologne, 1993.

Éditions

Etymologiae: LINDSAY (W. M.), 2 vol. = *SCBO*, 1911. — MARSHALL (P. K.), REYDELLET (M.) et ANDRÉ (J.), Paris, 1981-1984 [II, IX, XVII].

Exposés généraux

SOFER (J.), *Lateinisches und Romanisches aus den Etymologiae des Isidor*, Göttingen, 1930. — BORST (A.), « Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla », dans *DA* 22, 1966, p. 1-62. — RECAREDO GARCÍA (B.), *Esperitualidad y « lectio divina » en las « Sentencias » de San Isidoro de Sevilla*, Zamora, 1980. — SCHWEIKARD (W.), « *Etymologiae est origo vocabulorum*. Zum Verständnis der Etymologiedefinition Isidors », dans *Historiographia linguistica* 12, 1985, p. 1-25.

CHAPITRE III

La littérature de l'Orient grec

I. LES « CHAÎNES »

La littérature grecque de la dernière période de la patristique est surtout portée à valoriser le passé et à rassembler son apport : les « chaînes » en sont sans doute l'exemple le plus typique. Il s'agit de commentaires en continu de livres bibliques, qui n'expliquent cependant pas le texte biblique à partir d'une théologie actuelle et originale, mais qui ne sont qu'une compilation de citations littérales d'un ou de plusieurs commentaires anciens. Parfois on a l'impression que l'on confronte des commentaires sciemment alexandrins et antiochiens pour comparer les différentes explications. Procope de Gaza (465 v.-530) semble avoir été l'initiateur de cette forme littéraire : il est le premier à avoir rassemblé, surtout à partir des *Commentaires* d'Origène, des ἔκλογαι ἐξηγητικαὶ sur l'Octateuque, les livres des Rois, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques. Ces florilèges jouirent d'une si grande popularité qu'ils ont souvent évincé les œuvres originales complètes. Mais c'est précisément ce qui en fait des recueils si précieux pour la recherche moderne, parce qu'ils conservent au moins des (grandes) parties d'écrits perdus par ailleurs (cf. plus haut à propos de Méliton de Sardes, d'Origène, d'Apollinaire de Laodicée, de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste, de Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret de Cyr). Le nom de *catena* (chaîne), qui est devenu leur nom courant en Occident, ne date que de l'an 1321 ; il désigne alors un commentaire des Évangiles, à partir d'extraits, composé par Thomas d'Aquin (*catena aurea*). Lui-même l'avait intitulé *expositio continua* et les noms grecs et latins originels étaient ἔκλογαι, συναγωγή, συλλογή, *excerpta* et *collectanea*. On en distingue trois types d'après leur forme.

1. Les *chaînes marginales*, la forme la plus fréquente, transcrivent le texte biblique à expliquer, souvent en caractères plus grands, au milieu, vers le bord intérieur de la feuille, ou au centre de la page, tandis que les extraits des commentaires figurent sur les trois ou quatre colonnes libres. Les extraits sont rapportés au texte par des chiffres ou d'autres signes et l'auteur est habituellement, mais pas toujours, signalé en usant de caractères particuliers. L'attribution à tel ou tel auteur étant susceptible d'erreurs en fonction des sources, elle appelle toujours un contrôle critique.

2. Les *chaînes en colonnes*, plus rares : le texte et le commentaire figurent sur deux colonnes prenant chacune la moitié de la page.

3. Les *chaînes textuelles* transcrivent alternativement, sur toute la largeur de la page, le texte biblique, puis les explications.

La méthode de la transcription continue d'un certain nombre de textes de commentaires distingue les *chaînes* du genre littéraire des *scholies bibliques*, qui transcrivent des explications de provenance différente en marge du texte, et des *florilèges*, qui peuvent, eux aussi, rassembler des sources très différentes, même si avec le développement des *chaînes* des éléments de ce type s'y introduisent aussi. Procope de Gaza lui-même, dans sa chaîne sur l'Octateuque, où le matériel était surabondant, a parfois résumé les commentaires originaux et ajouté ses propres commentaires.

À partir du VII^e siècle, des *chaînes* syriennes, arméniennes et coptes traduisent les *chaînes* grecques ou rassemblent aussi des commentaires bibliques dans leur langue. Dans l'aire latine on connaît aussi, même si c'est de façon plus isolée, des *scholies* et des *exposita* à partir du VI^e siècle. Elles ne deviennent cependant populaires qu'à l'époque carolingienne, pour conduire ensuite aux gloses qui fleuriront au Moyen Âge. Mais étant donné qu'à la différence des *chaînes* grecques, les écrits des Pères qui y sont cités sont complètement conservés par ailleurs, elles ne sont que des témoins complémentaires pour la connaissance de ces textes et de la façon dont ils ont été reçus au fil de l'histoire. À l'époque de la Réforme, elles ont cependant pris une grande importance, à titre de recueils de témoignages faisant autorité, contre l'explication biblique des réformateurs : à cet effet on traduisit également des *chaînes* grecques en latin. Bien que l'intérêt principal des chaînes soit la connaissance d'œuvres perdues par ailleurs, la recherche moderne ne se contente pas de reconstituer à partir d'elles les œuvres originales perdues, mais elle édite aussi ces chaînes sous leur forme originale comme témoins des textes généralement contrôlables.

II. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE

« Certains pourtant s'étaient attachés à lui et étaient devenus croyants : parmi eux il y avait Denys l'Aréopagite... » (Ac 17, 34). Sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite, un auteur dont nous ignorons toujours l'identité a composé quatre ouvrages célèbres et importants. À l'exception des doutes émis par Hypatius d'Éphèse (532) et par quelques autres, ils ont été considérés comme les œuvres authentiques de ce disciple de Paul mentionné dans les Actes, ce qui leur a valu la plus haute considération et une grande influence tout au long du Moyen Âge, dans la traduction latine de l'abbé Hilduin de Saint-Denis de Paris (827-835 ; traduction révisée par Jean Scot Érigène, en 852). Une *Vita Dionysii* légendaire, de ce même abbé, l'identifie même avec le saint de la ville de Paris. Les humanistes Lorenzo Valla (1457) et Érasme de Rotterdam (1504) ont révélé le caractère pseudépigraphique du *Corpus dionysiacum*, parce qu'ils ont pu montrer de façon péremptoire qu'il se situe dans la mouvance du néoplatonisme de Syrianos (première moitié du V^e siècle) et de son disciple Proclus (412-485). Par ailleurs, Sévère d'Antioche le cite déjà en 510 ou 518/528 : il faut donc le dater de la fin du V^e ou du début du VI^e siècle. On y décèle aussi une influence déterminante du *Parménide* de Platon et du platonisme chrétien d'un Grégoire de Nysse. Nombre de spécialistes ont échafaudé depuis de nombreuses hypothèses quant à l'identité du Pseudo-Denys, mais aucune ne s'est avérée réellement concluante jusqu'ici. Mais la question suscite toujours l'intérêt, ainsi qu'en témoigne un long article dans un quotidien international (1992) à l'occasion de l'édition critique et de la traduction de ses œuvres¹². Nous pouvons déduire de ses écrits qu'il s'agit sans doute d'un chrétien syrien, qui vécut longtemps à Athènes, où l'on sait que tout un cercle d'érudits syriens s'était constitué à la fin du V^e siècle.

ŒUVRES ET THÉOLOGIE

Le *Corpus dionysiacum* est constitué de quatre traités d'un seul et même auteur : 1. *De divinis nominibus* ; 2. *De mystica theologia* ; 3. *De caelesti*

12. K. FLASCH, « Strahl des göttlichen Dunkels. Die Entlarvung des Pseudo-Dionysius Areopagita ist ein wissenschaftliches Unikum », dans le *Frankfurter Zeitung* du 8 février 1992, supplément « Bilder und Zeiten ».

hierarchia ; 4. *De ecclesiastica hierarchia*, ainsi que de dix lettres théologiques. Son auteur fait état de sept autres œuvres qu'il aurait composées, mais qui sont totalement inconnues et dont les spécialistes estiment qu'elles sont une invention. Elles devaient sans doute faire apparaître les écrits pseudépigraphiques comme une partie d'un édifice théologique encore plus vaste, pour leur conférer une autorité encore plus grande. Tous les autres écrits qui seront attribués plus tard à Denys l'Aréopagite ne sont pas de l'auteur du *Corpus*. De la théologie et de la philosophie par ailleurs très dignes d'attention du Pseudo-Denys, deux lignes de pensée se dégagent tout particulièrement, dont chacune sous-tend deux traités.

A. **L'absolue transcendance de Dieu**, totalement inconnaissable, qui contraint la théologie et la spiritualité à s'engager sur le chemin de la *theologia negativa* et d'une mystique de la nuit (1-2). Tous les noms divins, dont traite le Pseudo-Denys à la suite de l'Ancien Testament, de Platon et du néoplatonisme, et, tout particulièrement, des Pères d'Alexandrie et de Cappadoce – le Bien, la Lumière, la Beauté, l'Amour, l'Être, la Sagesse, la Vérité, la Force, la Justice, le Salut, la Paix, etc. – ne peuvent rien dire de l'Être absolument inconnaissable de Dieu. Tous les noms de Dieu ne désignent donc que ses actes, non son Être, qui est sans nom. Dans ce contexte, dans la ligne de Proclus, le Pseudo-Denys discute de façon particulièrement pénétrante du problème du mal, qui ne peut avoir aucune existence, puisque Dieu seul *est*, le mal ne pouvant donc être que l'absence du bien. Cette théologie de l'absolue transcendance de Dieu conduit logiquement, là encore dans la ligne des Pères d'Alexandrie et de Cappadoce, à une mystique de la nuit, non de l'illumination. Pour s'unir à Dieu, l'homme doit pénétrer de plus en plus profondément dans l'inconnaissable de Dieu, en comprenant que, pour ce faire, il lui faut abandonner toute impression sensible, toute expérience et toute pensée. L'union mystique avec Dieu consiste dès lors dans la parfaite ignorance de l'homme.

B. **L'échelle hiérarchique, mais homogène, de toute la création**, où Dieu est la tête de la hiérarchie céleste comme aussi, par l'incarnation du Fils, celle de la hiérarchie terrestre (ecclésiastique) (3-4). La hiérarchie céleste (cette expression aujourd'hui si courante est une création du Pseudo-Denys) est constituée de trois triades :

1. Les séraphins, les chérubins et les trônes [*cael. hier* 7] ;
2. Les dominations, les vertus et les puissances [*cael. hier* 8] ;
3. les principautés, les archanges et les anges [*cael. hier* 9].

Ces triades trouvent leur prolongement dans les deux triades de la hiérarchie ecclésiastique :

1. Les évêques, les prêtres et les diacres [*eccl. hier* 5] ;
2. Les moines, la communauté et les états de purification [*eccl. hier* 6].

Le sens et la raison d'être de cet ordre hiérarchique de tout le cosmos

est la montée vers Dieu et l'union avec lui, qui doit se propager de haut en bas par purification, illumination et initiation, et qui doit permettre, de même, la montée de bas en haut.

Le *Corpus dionysiacum* a connu un retentissement énorme. La liste des théologiens et des mystiques chez qui on peut déceler son influence remplit un *Who is who* de l'histoire de l'Église : Maxime le Confesseur, Grégoire le Grand, Jean Scot Érigène, Hugo et Richard de Saint-Victor, Pierre Abélard, Guillaume de Saint-Thierry, Isaac d'Étoile, Robert Grosseteste, John Wyclif, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Maître Eckart, Jean Tauler, Nicolas de Cues et Jean de la Croix.

III. MAXIME LE CONFESSEUR*

Jusqu'à une époque toute récente, le nom et l'œuvre de saint Maxime n'étaient connus en Occident que par le rôle qu'il joua au cours des controverses sur le monothélisme et par les persécutions qui lui valurent le titre de « Confesseur ». Il est aujourd'hui de plus en plus considéré comme l'un des plus grands théologiens de langue grecque, héritier original de la tradition des Cappadociens et de Denys. Et pourtant, de sa longue vie (v. 580-662) nous ne connaissons guère que la dernière partie, lorsqu'il s'établit à Carthage aux environs de 630. D'après la *Vie* byzantine, il serait né à Constantinople où il aurait occupé des postes importants dans l'administration avant de s'engager dans la vie monastique vers 614. En revanche, selon une *Vie* syriaque éditée par S. Brock en 1973 (*Anal. Bol.* 91), il serait né en Palestine et aurait très tôt embrassé la vie monastique dans la laure de saint Chariton où il aurait connu des milieux origénistes. Émigrant dans un monastère du Bosphore lors de l'invasion perse de 614, il aurait dû, pendant plus de vingt ans, chercher refuge en diverses régions et notamment faire un séjour prolongé auprès de l'évêque de Cyzique (Erdek) qui l'interrogea sur des passages difficiles des écrits de Grégoire le Théologien. Ses réponses fournirent la matière du recueil appelé *Ambigua*. C'est vers la même époque qu'un moine libyen, Thalassios, l'interrogea sur des passages de l'Écriture ; il répondit dans les *65 Questions à Thalassios*. C'est principalement au travers de ces textes fragmentaires que nous pouvons suivre l'élaboration d'une grandiose synthèse théologique longtemps méconnue. Durant son long séjour à Carthage, de 630 à 645, il réside au sein d'une communauté de moines orientaux, fondée par Jean Eukratas, et dont la

* Cette partie a été rédigée par le père H.-I. Dalmais.

figure dominante est pour lors un Damascène de grande culture, Sophrone (v. 550-638), qui sera élu patriarche de Jérusalem en 634. En cette même année, le patriarche de Constantinople, Sergios, promulgue un édit patriarcal (*psephos*) qui, dans le but de mettre fin aux controverses sur les « activités » (*energeiai*) divine et humaine du Christ, interdit toute discussion sur le sujet. Accepté par tous les patriarches, ce décret sera bientôt dénoncé par Sophrone dans sa lettre synodale, en raison de son imprécision. À son instigation, Maxime se trouve ainsi engagé dans des controverses qui vont dominer la dernière partie de son existence.

Pour en comprendre la signification, il faut les replacer dans le cadre beaucoup plus large des points de vue différents caractéristiques des christologies d'Alexandrie et d'Antioche et des décisions des conciles d'Éphèse (431), de Chalcédoine (451) et de Constantinople II (553) qui s'y rapportent, sans avoir réussi à dirimer les désaccords mais suscitant au contraire des schismes qui déchiraient la communion ecclésiale. En 614, la fulgurante invasion de l'Orient par les Perses, puis, à partir de 634, celle de la Syrie par des Arabes islamisés rendaient urgente une réconciliation, fût-ce au prix d'un compromis. Quatre ans après son édit, le patriarche Sergios rédige un nouveau document déclarant que dans le Christ, seule s'exerce la volonté divine, déclaration (*ekthèse*) dont l'empereur Héraclius fait une loi en 638. Maxime, dans ses lettres ou dans de brefs traités, s'emploie à prouver que la pleine humanité du Christ exige l'existence et le libre exercice d'une liberté humaine. En 645, il engage à Carthage une discussion théologique avec le successeur de Sergios, mort en 638, Pyrrhus, déposé et exilé en 641. À partir de 646, Maxime est à Rome pour défendre la cause des deux volontés. Il participe, bien que simple moine, au synode de 649 qui condamne le « monothélisme » comme le « monoénergisme ». Ne pouvant rallier le pape Martin (649-653) à sa politique religieuse, l'empereur Constant II le fait arrêter, en même temps que Maxime, le 17 juin 653. Déporté en Thrace en 655, Maxime demeure irréductible. Après un nouveau procès en 662, condamné à l'amputation de la main droite et à celle de la langue, il est déporté dans le Caucase où le meurt le 13 août de la même année. Dix-neuf ans plus tard, le concile de Constantinople III (681) confirme la position qu'il a défendue à Rome, sans toutefois la nommer. Il laissait une œuvre considérable et variée dont l'édition fut entreprise par le dominicain Fs. Combefis (Paris, 1675). Demeurée inachevée, elle fut complétée 180 ans plus tard par Fs. Cēhler (Halle, 1857) qui publia les deux séries d'*Ambigua*. Quelques années plus tard, le tout sera remis dans la *Patrologie* de Migne (t. XC-XCI). Les écrits qui intéressent avant tout le théologien sont les *65 Réponses aux Questions du moine Thalassios* sur des textes scripturaires (QT) (PG 90, p. 344-785), qui ont fait l'objet d'une édition

critique de Laga et Steel, et les deux séries d'*Ambigua* sur des passages difficiles de Grégoire de Nazianze et de Denys l'Aréopagite (PG 91, p. 1031-1418). Les textes proposés donnent à Maxime l'occasion de développer plus ou moins longuement les thèmes qui suscitent sa réflexion. On retiendra plus spécialement dans QT le prologue et les réponses 21, 22, 42 et surtout la réponse 60 ; parmi les *Ambigua*, les réponses 7, 10, 41, 42 dans lesquelles Maxime explicite quelques-unes des lignes maîtresses de sa synthèse théologique. Il en va de même pour quelques opuscules : l'*Exposition sur la Prière du Seigneur* (Pater, PG 90, p. 871-910), le *Livre ascétique* (Asc. PG 90, p. 911-956), la *Mystagogie* (Myst., PG 91, p. 657-718), exposés remarquables d'une théologie spirituelle dans la tradition monastique. On rangera dans la même perspective les recueils de sentences regroupées en décades ou en centurries, dans lesquelles Maxime, selon une tradition inaugurée par Évagre, s'est plu à condenser sa pensée. Ainsi les *Quatre Centuries sur la charité* (Char. PG 90, p. 959-1080), sans doute l'un de ses premiers écrits et l'un des plus diffusés, les *Deux Centuries sur la théologie et l'économie*, appelées *Centuries gnostiques* (Gnost., PG 90, p. 1083-1176), imprégnées d'influence origénienne. Sont également considérées comme authentiques les quinze premières sentences de la vaste compilation des *Cinq Centuries sur divers sujets*, extraites pour la plus grande part des écrits de Maxime (PG 90, p. 1177-1186). Les *Vingt-Sept Opuscules théologiques et polémiques* (Thé-Pol., PG 91) portent sur divers sujets se rapportant plus ou moins directement aux controverses christologiques en relation avec le monophysisme et le monothélisme : florilèges patristiques (15, 27), définitions de termes philosophiques ou théologiques (14, 23, 26), un exposé sur la procession de l'Esprit (10). Il en va de même pour une part des quarante-cinq lettres conservées (Ep., PG 91, p. 363-649) qui peuvent constituer de véritables traités : ainsi, dans le domaine spirituel de l'Ep. 2 sur la charité (392-408) à Jean le Chambellan ou, pour ce qui est des controverses christologiques, des Ep. 13 et 19. Enfin, en matière de christologie, le texte le plus important demeure la relation de la discussion avec l'ex-patriarche de Constantinople, Pyrrhus, tenue à Carthage en juillet 645 (Pyrrh., PG 91, p. 288-353).

1. LA SYNTHÈSE MAXIMIENNE

Engagé de plus en plus fermement, au cours du dernier tiers de sa vie, dans des controverses théologiques, Maxime n'en reste pas moins un moine, méditant et expliquant les Écritures et les Pères ou les pionniers d'une théologie de la vie spirituelle tels qu'Évagre ou le Pseudo-Aréopagite. Ses écrits, le plus souvent occasionnels et fragmentés, en particulier les

deux recueils d'*Ambigua*, les *Questions à Thalassios* ou les traités à dominante monastique, *Asc.*, *Pater*, *Myst.*, permettent néanmoins de reconnaître les lignes essentielles et les thèmes fondamentaux d'une grandiose synthèse théologique, centrée sur la divinisation de l'homme par la grâce du Christ. Synthèse fermement structurée autour de quelques termes techniques organisés en dyades ou en triades, être, être-bien, être toujours (*einai, eu einai, aei einai*), l'advenir, le mouvement, la stabilité (*genesis, kinesis, stasis*), opposée à celle des origénistes, hénade, mouvement, stabilité, ou encore substance, pouvoir, opération (*ousia, dynamis, energeia*). Plus fondamental encore, le couple : principe organisateur, modalité (*logos, tropos*). Une telle théologie organise et parfois rectifie la théologie du Logos, issue de la tradition alexandrine dans l'héritage d'Origène, grâce à la fréquentation continue des Cappadociens, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, mais aussi – à un moindre degré – celle d'Évagère et du *Corpus aréopagite*. Les acquis de la réflexion chalcédonienne et postchalcédonienne sur le Christ se trouvent recentrés dans la perspective du Logos incarné, Principe organisateur de la création et du devenir cosmique par les *logoi* des créatures qui en fondent la stabilité. Il en dirige le devenir selon l'innovation des modalités (*tropoi*). Assumant par condescendance la nature humaine qu'il restaure en sa condition première et conduit à son accomplissement ultime, la rendant participante de la condition divine (*theosis*). Ainsi, Dieu sera tout en tous, et tout sera ramené à l'unité en une périchorèse – terme que Maxime semble avoir été le premier à employer avec un sens précis en christologie – sauvegardant les propriétés inamissibles de chaque nature.

2. ONTOLOGIE ET COSMOLOGIE

Maxime organise son ontologie selon la triple aporie de l'absolu et du contingent, de l'un et du multiple, de l'être et du devenir, selon la ligne dominante de la dialectique grecque depuis Parménide et Héraclite, réorganisée selon la doctrine chrétienne de la création, qui assure la consistance inamissible, bien que relative, du second terme. Tout ce qui existe tient son existence du Logos divin et trouve en Lui son sens. De toute éternité, les *logoi* des créatures subsistent en Lui avec leurs différences et leur diversité, mais par ailleurs (en tant qu'ils sont « vouloirs divins » – selon l'expression de Clément d'Alexandrie et d'Origène), c'est de sa liberté créatrice qu'ils peuvent recevoir leur existence, caractérisée nécessairement par le jeu du devenir qui marque la « distanciation » entre l'immutabilité divine et le changement constitutif des créatures. Les trois modes d'existence : l'être, le bien-être, l'être toujours sont modulés selon le rythme de la triade, substance, pouvoir, opération. La première est constitutive de

toute nature du fait qu'elle est posée dans l'existence, le deuxième appartient à la volonté libre, la dernière ne peut s'accomplir que par un don divin qui dépasse les capacités de la nature (*Amb.* 65). À la différence du « logos de nature » qui demeure identique en lui-même, les « modalités existentielles » peuvent être modifiées ou renouvelées. Cette distinction, reprise des Cappadociens, jouera un rôle de premier plan dans la christologie de Maxime.

3. ANTHROPOLOGIE

Dans les œuvres antérieures à son engagement dans les controverses monoénergistes et monothélites (634), l'anthropologie de Maxime relève avant tout de l'advenir de l'homme : son statut et son rôle dans la visée créatrice, sa condition présente après la chute originelle, le cheminement de l'ascèse qui rend possible la réalisation de sa vocation première. Cette anthropologie est placée sous le signe de l'Homme parfait, le Christ, Logos incarné. La controverse monothélite lui imposera une considération plus affinée de la structure de l'être humain, notamment dans l'ordre de la volonté. Pour ce faire, il prendra appui sur les écrits des théologiens postchalcédoniens du VI^e siècle et, à travers eux, sur les notions aristotéliennes. S'il s'inspire de la *Création de l'homme* de Grégoire de Nysse, ce n'est pas sans marquer fortement sa réserve à l'égard de la théorie d'une double création. Il souligne, en revanche, l'unité de l'hypostase en une « nature composée » de l'âme et du corps. Créé à l'image de Dieu et selon sa ressemblance, l'homme est appelé à actualiser celle-ci par l'exercice des vertus qui le conforment au Christ. Par grâce, il obtient ainsi de lui le statut de la filiation divine. Il réalise ainsi sa double fonction de microcosme et de médiateur par l'union des cinq divisions fondamentales : entre les sexes, le paradis et la terre habitée, le ciel et la terre, les mondes invisible et visible, la nature incréée et le créé (*Amb.* 41). En revanche, la libre décision d'Adam de tourner son « appétit rationnel » – de soi indéterminé – non vers Dieu mais vers le plaisir sensible, l'engageait dans la dialectique infernale du plaisir et de la douleur le conduisant à la mort. Au lieu d'être réglé par la raison, l'exercice normal de la volonté se trouve déréglé, se soumettant aux passions du concupiscible et de l'irascible. Dans l'un de ses derniers écrits, Maxime propose une analyse des divers moments de l'activité volontaire (*Thé-Pol.* 1) : reprise par Jean Damascène, elle deviendra classique.

4. CHRISTOLOGIE

Elle représente l'aspect le plus connu de la pensée de Maxime et constitue de fait – dès les premiers écrits – la visée fondamentale de sa réflexion. On la trouve notamment exprimée tant dans le prologue de l'explication du Pater (PG 90, p. 876) que dans les *Questions à Thalassios* (2, 8, 60, 61) ou dans les *Ambigua* (41, 42) et les *Centuries gnostiques* (I, 66-67 ; II, 23, 60). Le Logos incarné assume en son unique hypostase divine une nature humaine et restitue par là l'homme en sa condition première, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu ; il le conduit même par les vertus à la perfection de la ressemblance, le configurant en sa propre condition filiale. En conséquence, Maxime n'a cessé d'affiner la considération du statut ontologique de la nature humaine et de ses opérations ; l'expression la plus achevée s'en trouve dans la discussion de 645 avec Pyrrhus. La controverse monothélite l'oblige en effet à approfondir la structure et les opérations de la volonté pour reconnaître le caractère propre, dans le Christ, de la volonté humaine distincte de la volonté divine à laquelle elle se soumet librement. C'est là l'un des apports majeurs de Maxime en matière d'anthropologie (*The-Pol.*, 4, 19, 25).

IV. JEAN DAMASCÈNE

Jean, de la famille arabe chrétienne des Mansour, né vers 650 à Damas, mort vers 750 dans le monastère Saint-Sabas de Jérusalem, clôt traditionnellement la liste des Pères grecs. Nous avons expliqué dans l'introduction à la quatrième partie la raison de cette délimitation. En 635, les Arabes avaient pris Damas mais, au début, les califes menèrent une politique religieuse tolérante à l'égard des chrétiens. Aussi Jean, qui avait grandi avec le futur calife Yazid (680-683) et qui avait bénéficié d'une solide formation classique grâce à un maître grec, occupa-t-il des postes importants à la cour, à l'instar de son grand-père et de son père. Quand le calife Abd el-Malik (685-705) commença à faire preuve de discrimination à l'égard des chrétiens et les écarta des fonctions publiques, Jean, vers 700, se retira dans le monastère de Saint-Sabas près de Jérusalem, où il passa le restant de sa longue vie. L'évêque Jean de Jérusalem (706-717) l'ordonna prêtre. Jean consacra les années passées au monastère à étudier et à rédiger des textes théologiques : il publia de nombreuses œuvres importantes dont la diffusion et l'influence sont attestées par les traductions dans de nombreuses

langues, presque immédiatement après sa mort. Son ouvrage le plus important, par son contenu et par son volume, est la *Source de la connaissance*, en trois livres, sur la philosophie (*Capitula philosophica* ou *Dialectica*), les hérésies (*De haeresibus*), avec un exposé de la vraie foi (*Expositio fidei* ou *De fide orthodoxa*). Jean Damascène s'est rendu célèbre par ses *Hymnes* et parmi ses *Homélies* méritent une mention particulière celles sur Marie et *Trois Discours sur les images*, qui exerceront une influence déterminante par la suite. L'authenticité des *Sacra parallela* (ou *Hiera*), un florilège biblique et patristique de textes sur la morale et sur l'ascèse, est discutée, et le roman de Barlaam et Josaphat, dont la diffusion sera grande et qu'affectionnera le Moyen Âge, n'est très probablement pas de lui.

L'empereur Léon III (717-741) amorça en 726/727 la querelle des images (*iconoclasme*), qui durera, avec des interruptions, jusqu'en 843 : il tint, en effet, des discours contre les images et fit enlever l'icône du Christ sur la porte de Chalcis du palais de Constantinople. En 730, le patriarche Germain, qui avait essayé de s'y opposer, est destitué, tandis que Jean, en dehors de l'empire, peut défendre sans problème la vénération des images dans ses *Trois Discours* célèbres sur les images, qui jettent les fondements théologiques pour l'avenir. Le synode de Hieria (754), hostile aux images, le condamna, certes, mais le septième concile œcuménique de Nicée (787) non seulement le réhabilita, mais s'appuya entièrement sur sa théologie des images. Jean meurt vers 750 dans son monastère. Nous pouvons fixer approximativement les dates de sa vie à partir des données suivantes : la tradition veut qu'il ait vécu plus de cent ans, le synode de Hieria (754) l'a condamné à titre posthume et le calife Yazid (né vers 642-647) avait été son compagnon de jeu. Le pape Léon XIII (décret du 19 août 1890) en a fait un docteur de l'Église.

Comme c'était assez habituel à son époque, Jean fut surtout un compilateur qui s'en tenait aux traditions des théologiens qui l'avaient précédé. Au début de son grand ouvrage *La Source de la connaissance*, il va jusqu'à écrire qu'il ne veut « rien ajouter de personnel » (*Dial.* pr. 60). Mais tous les chercheurs s'accordent à reconnaître qu'il ne s'est pas contenté d'une compilation et d'une répétition mécaniques. La quantité des matériaux utilisés, le choix et la systématisation magistrales dont il fait preuve témoignent de sa créativité et de sa capacité à donner forme, et en maints endroits, notamment dans ses *Discours sur les images*, il développe une théologie originale, tout en prenant appui sur la tradition.

LES DISCOURS SUR LES IMAGES

La querelle des images reposait – comme les controverses trinitaires et christologiques des IV^e et V^e siècles – entre autres, sur un manque de

clarification de la terminologie, à savoir ici les mots εἰκὼν et προσκύνησις. Εἰκὼν pouvait véhiculer l'idée qu'une image embrassait la réalité représentée. Mais alors, comme dans l'Ancien Testament et dans l'islam, il ne saurait y avoir place pour une image du Dieu invisible et insaisissable, et la confection et la vénération d'une image de Dieu ne peut être qu'idolâtrie. Προσκύνησις correspondait, s'agissant de Dieu, à ce que nous appelons « adoration », qui ne revient qu'à Dieu seul, non à un homme, voire à un objet. Le mérite des trois célèbres *Discours* de Jean sur les images est d'avoir reconnu ce problème terminologique et d'avoir clarifié les concepts, en établissant les distinctions qui s'imposaient, préparant ainsi la voie à l'avenir, notamment au deuxième concile de Nicée (787) qui reprendra sa théologie.

Une image n'est toujours que la reproduction (ἀντιτύπος) d'une image originelle (πρωτοτύπος), à laquelle elle ressemble, mais dont elle est nécessairement différente, sans quoi il y aurait identité entre elles. Mais on ne peut déduire le concept et la signification de l'image des seules représentations humaines. Ils trouvent leurs racines dans la Trinité et dans l'économie du salut, si bien qu'il y a trois sortes d'images : images personnelles, images qui préparent la réalité et images qui imitent la réalité. (1a) Le Fils de Dieu – sur ce point Jean adopte la théologie d'Alexandrie – est l'image originelle du Père, (1b), l'homme, « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gn 1, 26s) est l'image de l'image de Dieu. (2) Le deuxième sens de l'image – Jean reprend ici la terminologie habituelle de l'exégèse typologique – se rapporte aux *types* (τύποι) de l'Ancien Testament qui ont préfiguré le salut à venir dans le Christ. Ces *τύποι* ne sont pas seulement « les ombres des biens à venir », mais en eux se réalise déjà la grâce salvifique de Dieu. (3) Enfin, au troisième et dernier niveau, il y a des images représentation, c'est-à-dire qu'elles rappellent et renvoient à la réalité représentée, semblable en même temps que différente. La représentation imagée de Dieu, *per definitionem*, n'embrasse donc pas Dieu. Par ailleurs, dans le christianisme, contrairement à l'interdiction des images dans l'Ancien Testament, elle trouve sa justification dans l'incarnation de Dieu. Comme tel, il peut être saisi et représenté par une image.

Quant au concept de προσκύνησις, Jean est le premier à établir une distinction entre la simple « vénération », qui revient aux créatures, et l'« adoration » (προσκύνησις κατὰ λατρείαν) qui ne revient qu'à Dieu seul. Mais en aucun cas la προσκύνησις d'images de Dieu et de ses saints ne se rapporte à l'objet comme tel, elle se rapporte toujours à la personne représentée, qui – selon la tradition antique – est pour ainsi dire rendue présente dans la représentation. Seule cette présence de l'Esprit de Dieu vaut aussi aux images grâce et efficacité.

La date exacte des *Discours sur les images* est aujourd'hui l'objet de

discussions : la destitution de Germain (730), patriarche de Constantinople, est antérieure au deuxième, le deuxième et le troisième citent le premier, mais en dehors de cela, ils ne donnent aucune indication claire concernant leurs dates. Jadis on les datait des tout débuts de l'iconoclasme (726-730) et Bonifatius Kotter (1975), l'éditeur des *Opera omnia* de Jean, situe le premier en janvier 730, le deuxième « peu après le premier, peut-être encore en 730 ou peu après », le troisième à une date ultérieure indéterminée. Mais actuellement s'impose de plus en plus une datation tardive du troisième, voire des trois *Discours*, dans les années après 741 (Stein 1980, Speck 1981). Ces discours représentent en tout cas un exemple typique de la méthode théologique de Jean, qui reprend et prolonge la théologie des Pères pour apporter des solutions nouvelles aux problèmes actuels de son temps.

BIBLIOGRAPHIE

I. LES « CHAÎNES »

Éditions

FABRICIUS (J. A.), *Bibliotheca Graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum quorumque monumenta integra aut fragmenta edita exstant tum plerumque e mss. ac deperditis ab auctore recognita*, vol. 7, Hambourg, 1715, p. 727-788. – FABRICIUS (J. A.) et CHARLES (G. Ch.), vol. 8, Hambourg, 2^e éd., 1802, p. 637-700. – CRAMER (J. A.), *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 8 vol., Oxford, 1838-1844 = Hidelshheim, 1967.

Octateuque

DECONINCK (J.), *Essai sur la chaîne de l'Octateuque* = BEHE.H, 195, 1912. – DEVREESSE (R.), *Les anciens commentateurs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes)* = StT 201, 1959. – PETIT (F.), *Catena graecae in Genesim et in Exodum I-II* = CChr.SG 2 + 15, 1977-1986. – PETIT (F.), *La Chaîne sur la Genèse. Édition intégrale I : Chapitre I à III*, Louvain, 1991.

Les Psaumes

CADIOU (R.), *Commentaires inédits des Psaumes. Études sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8* = CEA, 1936. – DEVREESSE (R.), *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes* = StT 264, 1970. – HARL (M.), *La chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodore)* = SC 189-190, 1972. – MÜHLENBERG (E.), *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung* = PTS 15, 16, 19, 1975-1978 [Didyme, Apollinaire]. – OLIVER (J.-M.), « Les fragments "Métrophane" des chaînes exégétiques grecques du psautier », dans RHT 6, 1976, p. 31-78. – DORIVAL (G.), *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire I* = SSL 43, 1986. – CURTI (C.), « La catena palestinese sui Salmi graduali », dans *Paideia* 45, 1990, p. 93-101.

Les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques

FAULHABER (M.), *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen* = *ThSLG* 4, 1902. – HOPPMANN, *Die Catene des Vaticanus gr. 1802 zu den Proverbien analysiert* (= *Catenenstudien* 2), Leipzig, 1912. – LEANZA (S.), « Le catene esegetiche sull'Ecclésiaste », dans *Aug.* 17, 1977, p. 545-552. – LEANZA (S.), *Procopii Gazaei in Ecclesiasten necnon Pseudo-chrysostomi Commentarius in eundem Ecclesiasten* = *CChr.SG* 4, 1978. – S. LUCA, « La catena dei 3 Padri sull'Ecclésiaste », dans *Hommage à A. Ardigzoni* I, LIVREA (E.) et PRIVITERA (G. A.) (éd.), Rome, 1978, p. 557-582. – LEANZA (S.), *Un nuovo testimone della Catena sull'Ecclésiaste di Procopio di Gaza, il Cod. Vindob. Theol. Gr. 147* = *CChr.SG* 4 Suppl., 1983. – LUCA (S.), *Anonymus in Ecclesiasten Commentarius qui dicitur Catena Trium Patrum* = *CChr.SG* 11, 1983. – LABATE (A.), « Nuove catene esegetiche sull'Ecclésiaste », dans *ANTIΔΩPON* (Hommage à M. Geerard), Wetteren, 1984, p. 241-263. – LABATE (A.), *Catena Hauniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini* = *CChr.SG* 24, 1992.

Les Prophètes

FAULHABER (M.), *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften* = *BSt(F)* 4,1-3, 1899.

Les Évangiles

REUSS (J.), *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht* = *NTA* 18,4-5, 1941. – REUSS (J.), *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *TU* 61, 1957. – REUSS (J.), *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *TU* 89, 1966. – EHLERS (B.), *Eine Katene zum Johannes-Evangelium in Moskau, auf dem Athos (Dionysiu), in Athen und in Oxford (050)* = *ANTT* 3, 1969, p. 96-133. – REUSS (J.), *Lukaskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *TU* 130, 1984.

Paul

LANG (O.), *Die Catene des Vaticanus gr. 762 zum Ersten Korintherbrief analysiert* (= *Catenenstudien* 1), Leipzig, 1909. – STAAH (K.), « Die griechischen Katenenkommentare zu den Katholischen Briefen », dans *Bib.* 5, 1924, p. 296-353. – STAAH (K.), *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg.* = *NTA* 15, 1933 = 1984.

Instruments de travail

KARO (G.) et LIETZMANN (J.), *Catenarum Graecarum Catalogus* = *NGWG.PH*, 1902. – *CPG* 4, 1980, p. 185-259.

Exposés généraux

LIETZMANN (H.), *Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung*. Mit einem Beitrag von H. Usener, Fribourg-en-Brisgau - Leipzig - Tübingen, 1897. – DEVREESE (R.), dans *DBS* 1, 1928, p. 1084-1233. – RICHARD (M.), *Opera Minora I-III*, Turnhout-Louvain, 1976-1977. – MÜHLENBERG (E.), dans *TRE* 17, 1988, p. 14-21. – CURTI (C.), dans *DECA* I, p. 456-458.

II. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE

Bibliographies

HORNUS (J.-M.), « Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *RHPPhR* 35, 1955, p. 404-448. – DOHERTY (K. F.), « Toward a Bibliography of Pseudo-Dionysius the Areopagite 1900-1955 », dans *MSM* 33, 1956, p. 257-268. – HORNUS (J.-M.), « Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960 », dans *RHPPhR* 41, 1961, p. 22-81. – DOHERTY (K. F.), « Pseudo-Dionysius the Areopagite : 1955-1960 », dans *MSM* 40, 1962, p. 55-59. – LILLA (S.), dans *Aug.* 22, 1982, p. 568-577.

Articles de dictionnaires

ROQUES (R.), SHERWOOD (P.), WENGER (A.), RAYEZ (A.), CHEVALLIER (Ph.), WEISWELER (H.), DUMEIGE (G.), FRACHEBOUD (A.-A.), ST.-ANTHONIS (S. de), TURBESSI (J.), GANDILLAC (M. de), AMPE (A.), COMBÈS (A.), MARCEL (R.), KRYNEN (J.), LA VIERGE DU CARMEL (E. de), MICHEL (P.-H.), MICHEL (S.-P.), VEGHEL (O. de), dans *DSp* 3, 1957, p. 244-429. – ROQUES (R.), dans *RAC* 3, 1957, p. 1075-1121. – AUBERT (R.), dans *DHGE* 14, 1960, p. 265-310. – O'DALY (G.), dans *TRE* 8, 1981, p. 772-780. – BROOKS (J. A.), dans *EEC* 268. – LILLA (S.), dans *DECA* I, p. 652-659.

Présentations d'ensemble

POLETTI (V.), *Dionigi Areopagita*, Faenza, 1967. – LILLA (S.), « Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Aréopagite », dans *Aug.* 22, 1982, p. 533-577. – LOUTH (A.), *Denys the Areopagite*, Londres, 1989. – ANDRÉA (Y.) (éd.) *Denys l'Aréopagite. Sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, 1996.

ŒUVRES ET THÉOLOGIE

Éditions

Opera omnia : THOMSON (R. W.) = *CSCO* 488-489, 1987 [texte arménien, trad. anglaise]. – *De divinis nominibus* : SUCHLA (B. R.) = *PTS* 22, 1990. – *De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae* : HEIL (G.) et RITTER (A. M.) = *PTS* 36, 1991. – *De caelesti hierarchia* : ROQUES (R.), HEIL (G.) et GANDILLAC (M. de) = *SC* 58, 2^e éd. 1970 [texte, trad. française et commentaire].

Traduction française

Œuvres complètes : GANDILLAC (M. de), Paris, 1980.

Traductions allemandes

STIGLMAYR (J.), dans *BKV* II, 1933 [*De divinis nominibus, Epistulae* 1 + 8]. – TRITSCH (W.), Munich, 1956 [*De divinis nominibus, De mystica theologia, Epistulae*]. – HEIL (G.) = *BGrI* 22, 1986 [*De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia*, trad. et commentaire]. – SUCHLA (B. R.) = *BGrI* 26, 1988 [*De divinis nominibus*, trad. et commentaire]. – VOGT (H. J.), dans *ThQ* 173, 1993, p. 113-132 [*De divinis nominibus I-II*, trad. et commentaire].

Instrument de travail

VAN DER DAEL (A.), *Indices ps.-dionysiani* = *RTHP* 3/3, 1941.

Œuvres

SCAZZOSO (P.), *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita* = PUCSC IV/14, 1967. – ROREM (P.), *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford, 1993. – STIGLMAYR (I.), « Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649 », dans *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch*, 1896, p. 3-96. – GERSCH (St.), *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* = SPGAP 8, 1978. – CORSINI (E.), *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* = PFLUT 13/4, 1962. – LILLA (S.), « Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift Über die göttlichen Namen von Ps. Dionysius Areopagita », dans Aug. 31, 1991, p. 421-458. – SUCHLA (B. R.), « Textprobleme in der Schrift Περὶ Θεῶν ὀνομάτων des Ps. Dionysius Areopagita », dans Aug. 32, 1992, p. 387-422. – RUTLEDGE (D.), *Cosmic Theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys*, Londres, 1964. – HATHAWAY (R. F.), *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, Den Haag, 1969.

Mystique

ROQUES (R.), « Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys », dans *DSp* 2, 1953, p. 1885-1911. – VÖLKER (W.), *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958. – VANNESTE (J.), *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959. – ROREM (P.), *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* = STPIMS 71, 1984. – BERNARD (Ch. A.), « La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite » dans *Gr.* 68, 1987, p. 523-566. – ANDREGGEM (I. E. M.), « La Teologia mística de Dionisio Areopagita », dans *Teol.* 29, 1992, p. 169-179.

Philosophie

KOCH (H.), *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine Litterarhistorische Untersuchung* = FChLDG 1/2-3, 1900. – DELLA VOLPE (G.), *La dottrina del Areopagita e i suoi presupposti neoplatonici*, Rome, 1941. – SCHIAVONE (M.), *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Milan, 1963. – IVÁNKA (E. v.), *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964, p. 223-289. – SPEARRITT (P.), *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism*, Börsingen, 1975. – BRONS (B.), *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita* = FKDG 28, 1976.

Théologie

CHEVALLIER (Ph.), *Jésus-Christ dans les œuvres du Pseudo-Aréopagite*, Paris, 1951. – BRONTESE (A.), *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura*, Brescia, 1970. – GOLTZ (H.), *IEPA MEZITEIA. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus Areopagiticum*, Erlangen, 1974. – MUÑIZ RODRÍGUEZ (V.), *Significado de los nombres de Dios en el Corpus dionysiacum*, Salamanca, 1975. – BERNARD (Ch.-A.), « Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite », dans *Gr.* 59, 1978, p. 39-69. – STEIN (E.), *Wege der Gotteskenntnis. Dionysius der Areopagite und seine symbolische Theologie*, Munich, 1979. – BELLINI (E.), « Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita », dans *VerChr* 17, 1980, p. 199-216. – NINCI (M.), *L'universo e il non-essere I: transcendenza di Dio e molteplicità del reale*

nel monismo dionisiano = *TeT* 30, 1980. – ROQUES (R.), *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys* = *Theol(P)* 29, 1954 = Paris, 1983.

III. MAXIME LE CONFESSEUR

Bibliographie

BREUKELAAR (A.), dans *BBKL* 5, 1993, p. 1084-1093 [fautes d'impression très nombreuses ; colonnes 1085 et 1093 partiellement illisibles en raison d'un mélange de caractères grecs et latins].

Traduction allemande

RAHNER (H.), *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, Munich, 1961, p. 392-425 [Acta, extraits, en grec et en allemand].

Articles de dictionnaires

DALMAIS (I.-H.), dans *DSp* 10, 1980, p. 836-847. – BERTHOLD (G. C.), dans *EEC*, p. 590-592. – CERESA-CASTALDO (A.), dans *DECA* II, p. 1597-1599. – VOCHT (D. de), dans *TRE* 22, 1992, p. 298-304.

Vita

DEVREESSE (R.), « La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions », dans *AnBoll* 46, 1928, p. 5-49. – LACKNER (W.), « Zu Quellen und Datierung der Maximovita (BHG³, p. 1234) », dans *AnBoll* 85, 1967, p. 285-316. – SCHÖNBORN (Ch. v.), *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* = *ThT* 20, 1972. – TSIRPANIS (C. N.), « Acta S. Maximi » dans *Theol(A)*, 43, 1972, p. 106-124. – BROCK (S.), « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », dans *AnBoll* 91, 1973, p. 299-346. – GARRIGUES (J.-M.), « Le martyre de saint Maxime le Confesseur », dans *RThom* 76, 1976, p. 410-452.

ŒUVRES ET THÉOLOGIE

Bibliographie

GATTI (M. L.), *Massimo il Confessor. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milan, 1987.

Éditions

Opera omnia : PG 90-91. – *Ambigua* : JEAUNEAU (E.) = *CChr.SG* 18, 1988 [grec et latin]. – *Capita de caritate* : CERESA-CASTALDO (A.) = *VSen NS* 3, 1963 [texte, trad. italienne]. – *Disputatio cum Pyrrho* : DOUCET (M.), Montréal, 1980. – *Epistulae* : DEVREESSE (R.), « La fin inédite d'une lettre de saint Maxime : un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 », dans *RevSR* 17, 1937, p. 25-35. – DEVREESSE (R.), « La lettre d'Anastase l'apocrisiaire sur la mort de saint Maxime le Confesseur et de ses compagnons d'exil. Texte grec inédit », dans *AnBoll* 73, 1955, p. 5-16. – CANART (P.), « La deuxième lettre à Thomas de saint Maxime le Confesseur », dans *Byz.* 34, 1964, p. 415-445. – *Expositio in Psalmum LIX, Expositio orationis dominicae* : VAN DEUN (P.) = *CChr.SG* 23, 1991. – *Quaestiones ad Thalassium* : LAGA (C.) et STEEL (C.) = *CChr.SG* 7 + 22, 1980-1990 [grec et latin]. – *Quaestiones et dubia* : DECLERCK (J. H.) = *CChr.SG* 10, 1982. – *Scholia Dionysii* : PG 4, p. 13-576. –

Vita Virginis: VAN ESBROECK (J.) = CSCO 478-479, 1986 [texte géorgien, trad. française].

Traduction française

MAXIME LE CONFESSEUR, *L'Agonie du Christ*, trad. d'un choix d'Opuscles, coll. « Pères dans la foi », Paris, 1996.

Traduction allemande

IVÁNKA (E. v.), *Maximos der Bekenner. All-eins in Christus*, Einiedeln, 1961 (Extraits).

Collectif

HEINZER (F.), SCHÖNBORN (Ch.) (éd.), *Maximus Confessor* = Par. 27, 1982.

Études générales

SHERWOOD (P.), *Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique*, Paris, 1961. – GREEN (W. B.), « Maximus Confessor: An Introduction », dans L'ENGLE (M.) et GREEN (W. B.) (éd.), *Spirit and Light. Essays in Historical Theology*, New York, 1976, p. 75-96. – SUCHLA (B. R.), *Die sog. Maximus-Scholien, Konstantinopel II und III* = GÖK 3, 1990.

Œuvres

SHERWOOD (P.), *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* = StAns 30, 1953. – SHERWOOD (P.), *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism* = StAns 36, 1955. – BALTHASAR (H. U. von), *Die « Gnostischen Centurien » des Maximus Confessor* = FThSt 61, 1941. – DE VOCHT (C.), « Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, source des chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques (CPG 7715) », dans Byz. 57, 1987, p. 415-420. – DALMAIS (I.-H.), « Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de saint Maxime le Confesseur », dans RAM 29, 1953, p. 123-159.

Anthropologie

LOOSEN (J.), *Logos und Pneuma in begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941. – HAUSHERR (I.), *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur* = OCA 137, 1952. – THUNBERG (L.), *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* = ASNU 25, 1965. – GARRIGUES (J.-M.), *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme* = ThH 38, 1976. – HEINZER (F.), « Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessor », dans FZThPh 28, 1981, p. 372-392. – THUNBERG (L.), *Man and the Cosmos. The vision of St Maximus the Confessor*, Crestwood/NY, 1985.

Christologie/Sotériologie/Trinité

GARRIGUES (J.-M.), « L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur », dans Ist. 19, 1974, p. 272-298. – GARRIGUES (J.-M.), « La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur », dans RThom 74, 1974, p. 181-204. – LÉTHEL (F.), *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* = ThH 52, 1979. – HEINZER (F.), *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins bei Maximus Confessor* = Par. 26, 1980. – MADDEN (M.), *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983. – PIRET (P.), *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* = ThT 69, 1983. – BAUSENHART (G.), « In allem uns gleich außer der Sünde. » *Studien zum Beitrag*

Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der « Disputatio cum Pyrrho » = TSTP 5, 1992. – KARAYIANNIS (V.), *Maxime le Confesseur, essence et énergies de Dieu* = ThH 93, 1993.

Spiritualité/Mystique

VÖLKER (W.), *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965. – ASHER (R. E.), « The Mystical Theology of St. Maximus the Confessor », dans ABR 29, 1978, p. 87-95. – BLOWERS (P. M.), « Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of "Perpetual Progress" », dans VigChr 46, 1992, p. 151-171.

Théologie

BALTHASAR (H. U. von), *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Maximus des Bekenners*, Einsiedeln, 2^e éd. 1961 ; trad. française, Paris, 1947. – EPIFANOVSKY (S. L.), *Saint Maximus the Confessor and Byzantine Theology. New Introduction by G. Florovsky*, Farnborough, 1971. – RIOU (A.), *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* = ThH 22, 1973. – CROCE (V.), *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore* = SpMed 2, 1974. – LARCHET (J.-C.), *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

IV. JEAN DAMASCÈNE

Bibliographies

HOECK (J. M.), « Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung », dans OCP 17, 1951, p. 5-60. – KALLIS (A.), « Handapparat zum Johannes-Damaskenos-Studium », dans OS 16, 1967, p. 200-213.

Éditions

Opera omnia : KOTTER (B.) = PTS 7, 12, 22, 29, 1969-1988. – *Schriften über den Islam* : LE COZ (R.) = SC 383, 1992 [texte, trad. française et commentaire]. – *Weihnachts-/Marienpredigten* : VOULET (P.) = SC 80, 1961 [texte, trad. française et commentaire].

Traductions françaises

Homélies sur la Nativité et la Dormition : VOULET (P.) = SC 80, 1961. – *Écrits sur l'islam* : LE COZ (R.) = SC 383, 1992.

Traductions allemandes

STIEFENHOFER (D.) = BKV^a 44, 1923 [*De fide orthodoxa*]. – BARDENHEWER (O.), *Marienpredigten aus der Väterzeit*, Munich, 1934, p. 131-182. – RICHTER (G.) = BGrL 15, 1982 [*Capitula philosophica*, trad. et commentaire].

Articles de dictionnaires

RICHARD (M.), « Florilèges damascéniens », dans DSp 5, 1964, p. 476-486. – STUDER (B.), dans DSp 8, 1974, p. 452-466. – KOTTER (B.), dans TRE 17, 1988, p. 127-132. – BERTHOLD (G. C.), dans EEC, p. 498 et suiv. – STUDER (B.), dans DECA II, p. 1303-1304. – UTHEMANN (K.-H.), dans BBKL 3, 1992, p. 311-316.

Présentation d'ensemble

NASRALLAH (J.), *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son œuvre*, Harissa, 1950.

Ceuvres

SZÖVÉRFY (J.), *A Guide to Byzantine Hymnography*, Brookline/MA-Leyde, 1978-1979. – KOTTER (B.), *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* = SPB 5, 1959. – RICHTER (G.), *Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung* = SPB 10, 1964.

Théologie/Philosophie

BILZ (J.), *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus. Mit Besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses* = FChLDG 9/3, 1909. – CHEVALIER (C.), *La mariologie de saint Jean Damascène* = OCA 109, 1936. – STUDER (B.), *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* = SPB 2, 1956. – ROZEMOND (K.), *La christologie de saint Jean Damascène* = SPB 8, 1959. – KALLIS (A.), *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos*, Naussa, 1965. – SICLARI (A.), *Giovanni di Damasco. La funzione della « Dialectica »*, Pérouse, 1978. – GAHBAUER (F. R.), « Die Anthropologie des Johannes von Damaskos », dans *ThPh* 69, 1994, p. 1-21.

Islam

KHOURY (P.), *Jean Damascène et l'Islam*, Louvain-Paris, 2^e éd. 1969. – SAHAS (D. J.), *John of Damascus on Islam. The « Heresy of the Ishmaelites »*, Leyde, 1972. – KHOURY (A.-Th.), « Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e siècle) », dans *POC* 29, 1979, p. 242-300 ; 30, 1980, p. 132-174 ; 32, 1982, p. 14-49.

LES DISCOURS SUR LES IMAGES**Édition**

KOTTER (B.) = PTS 17, 1975.

Traduction française

Jean Damascène – Le visage de l'invisible [= les Trois Discours sur les images], « les Pères dans la foi », Paris, 1994.

Texte critique

SPECK (P.), « Eine Interpolation in den Bilderreden des Johannes von Damaskos », dans *ByZ* 82, 1989, p. 114-117 [I 67 et II 70].

Images de la théologie

MENES (H.), *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster, 1938. – NIKOLAOU (Th.), « Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos », dans *OS* 25, 1976, p. 138-165. – FAZZO (V.), « Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damasceno », dans *VetChr* 20, 1983, p. 25-45.

Histoire de la querelle des images

DUMEIGE (G.), *Nizäa II* = GÖ 4, 1985 [en français, Paris, 1978]. – SCHREIBER (P.), « Der byzantinische Bilderstreit : Kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute », dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spolète, 1988, p. 319-407. – FAZZO (V.), « I Padri e la difesa delle icone », dans QUACQUARELLI (A.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Rome, 1989, p. 413-455.

CARTES DES VILLES ET PROVINCES DE L'ANTIQUITÉ

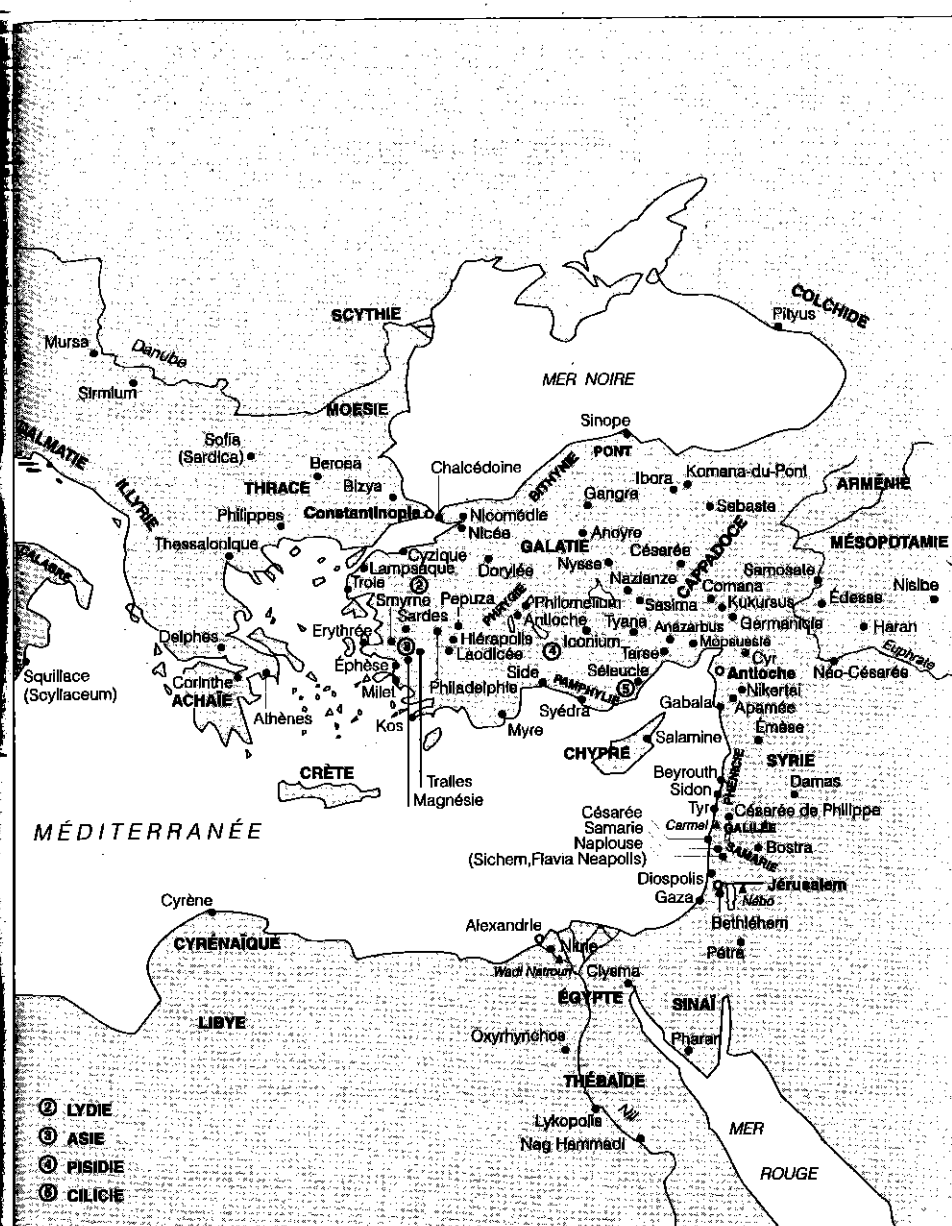
Océan Atlantique



VILLES ET PROVINCES DE L'ANTIQUITÉ

0 500 1000 km

① PÉNINSEULE



② LYDIE

③ ASIE

④ PISIDIE

⑤ CILICIE

Bibliographie générale

A. BIBLIOGRAPHIES

La meilleure bibliographie patrologique, et la plus à jour, est le catalogue de la Bibliothèque de l'*Institutum Patristicum « Augustianum »* à Rome, Via Paulo VI, 25, mais qui ne peut être consulté que sur place. Existe également, depuis fin 1992, en coopération avec la *Bibliotheca Vaticana* et d'autres bibliothèques romaines, sous la forme d'un fichier informatique, en voie d'être complété de façon rétroactive.

L'Année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco-latine, publiée par J. Marouzeau *et al.*, Paris, 1924ss.

Bibliographie commentée, ordonnée selon les auteurs et les matières, de la philologie classique et des sciences de l'Antiquité, qui comprend également l'Antiquité chrétienne et ses auteurs, et qui paraît trois années seulement après la date de parution des publications. Bibliographies complémentaires : SCARLAT LAMBRINO, *Bibliographie de l'Antiquité classique 1896-1914*, Paris, 1951 ; J. MAROUZAU, *Dix années de bibliographie classique 1914-1924*, 2 vol., Paris, 1927-1928.

Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie. In Verbindung mit vielen Fachgenossen hrsg. von W. Schneemelcher, Bonn, 1959ss. À partir de 26/27 (1981-1982), éd. par K. Schäferdieck.

Bibliographie non commentée, ordonnée selon les auteurs et les matières, avec liste des recensions. Paraît plusieurs années après la date de parution des ouvrages indiqués.

Theologische Revue, hrsg. in Verbindung mit bzw. von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Münster, 1902ss.

Revue de recensions couvrant l'ensemble du domaine de la théologie ; actuellement 6 livraisons par an ; classement par disciplines. Jusqu'en 1992, signalait également les nouvelles parutions ainsi que, une fois par an, les mémoires et thèses du domaine

linguistique allemand. Ce dernier service fut arrêté au cahier 1/1993. Présentation nouvelle à partir de 1993.

Revue d'histoire ecclésiastique, voir H. Revues et périodiques.

Autres bibliographies périodiques dans : *BAIEP* – *BBL* – *BThAM* – *ByZ* – *OS* – *RSPbTh* – *RSR* – *Salm*.

M. ALBERT/R. BEYLOT/R. G. COQUIN/B. OUTTIER/CH. RENOUX, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures* = ICA 4 (1993).

Bibliographie d'ensemble, bien organisée, concernant la langue et la littérature arabes, arméniennes, coptes, géorgiennes et syriaques. Pas de patrologie, puisque ni les auteurs ni leurs œuvres ne sont présentés et étudiés de façon critique.

Voir K. Banques de données informatiques, bibliographies.

B. DICTIONNAIRES ET OUVRAGES GÉNÉRAUX

Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, dirigé par A. Di Berardino, 3 vol., Casale Monferrato, 1983-1988.

= *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. Adaptation française sous la direction de F. Vial, 2 vol., Paris, 1990.

= *Encyclopedia of the Early Church*. Trad. par A. Walford. Avec une préface et des compléments bibliographiques de W. H. C. Frend, 2 vol., Cambridge, 1992.

= *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, 2 vol., Salamanque, 1991-1992.

Dictionnaire général de patrologie et de l'Antiquité chrétienne, avec la collaboration internationale de nombreux spécialistes et comportant, pour chaque article, une bonne bibliographie sélective, sous la responsabilité de chaque auteur. Dans le troisième volume : tables chronologiques donnant en parallèle les événements profanes, ecclésiastiques, culturels et théologiques, cartes et index. Les éd. française et espagnole traduisent sans changements ; l'édition anglaise complète la bibliographie ; elle comporte malheureusement tellement de fautes d'impression que, par principe, toutes les indications devront être vérifiées.

E. FERGUSON *et al.* (éd.), *Encyclopedia of Early Christianity*, New York-Londres, 1990.

Dictionnaire bref de l'époque patristique, en un volume, comparable au précédent dans sa structure et dans son intention.

C. VIDAL MANZANARES, *Diccionario de patristica* (s. I-VI), Estella, 1993. Petit dictionnaire, très bref mais riche d'informations, concernant tous les Pères et

les écrits du I^{er} jusqu'au VI^e siècle, avec des indications bibliographiques élémentaires et une table chronologique.

Histoire du Christianisme, dirigé par J.-M. Mayeur, Ch. (†) et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard, 14 vol., Paris, 1990ss.

Histoire générale du christianisme. Les tomes II et III couvrent la période patristique.

Histoire des dogmes, dirigé par B. Sesboüé, 4 vol., Paris, 1994-1996.

Le premier volume, *Le Dieu du salut*, traite de la période qui va du I^{er} au VIII^e siècle, et a pour thèmes centraux Dieu, la Trinité, le Christ et la soteriologie.

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Zahlreichen Fachkollegen herg. von G. Krause und G. Müller, Berlin-New York, 1977ss.

Une entreprise engagée du côté protestant, mais avec une collaboration internationale et interconfessionnelle. Des articles fondamentaux, de type encyclopédique, avec des bibliographies très développées. Pour l'époque patristique, les différences d'interprétation de type confessionnel ne sont perceptibles que dans des cas très rares, et apparaissent davantage dans la sélection des mots clés. Le répertoire des abréviations, établi par Siegfried M. Schwertner (2^e éd. 1994 = *IATG*²) représente de plus en plus la référence internationale, et devrait être utilisé de façon prioritaire.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, unter Mitwirkung zahlreicher Fachkollegen herg. von Th. Klauser et E. Dassmann, Stuttgart, 1950ss.

Entreprise monumentale de recherche sur l'Antiquité tardive, suscitée et entreprise par Franz Joseph Dölger, l'éditeur et auteur unique de la revue *Antike und Christentum* (6 vol., Münster, 1929-1940), avec la participation de spécialistes éminents, poursuivie après la Seconde Guerre mondiale sous la direction de Theodor Klauser. Depuis 1955, le projet est porté par le « Franz Joseph Dölger-Institut an der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität » et par son association de soutien. Ouvrage de référence indispensable, dont les articles de plus en plus développés au fil des années ont une valeur encyclopédique. Des articles apportant des compléments paraissent dans le *Jahrbuch für Antike und Christentum*, et sont repris dans des volumes de suppléments. Voir *Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn. Berichte, Erwägungen, Richtlinien vorgelegt von Theodor Klauser*, Stuttgart, 2^e éd. 1970.

Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mitteis. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, éd. par K. Ziegler, Stuttgart-Munich, 1894-1978.

– J. P. MURPHY, *Index to the Supplements and Suppl. Volumes of Pauly-Wissowa's RE*², Chicago, 2^e éd. 1980.

– *Register der Nachträge und Supplemente* von H. Gärtner und A. Wünsch, Munich, 1980.

Ouvrage de base monumental pour tous les domaines du monde et de la littérature classiques. Commencé en 1884, prolongé de façon parallèle par une deuxième série, en 1920, à partir de la lettre « R », et complété par 15 volumes de suppléments. Appelé couramment « le grand Pauly » ou la « RA », mais figurant sous le sigle « PRE » dans le nouveau répertoire des abréviations de la *TRE* (Schwertner). Les articles fournissent un traitement souvent monographique de la question, même si, compte tenu de l'ancienneté de leur parution, ils doivent être complétés par l'acquis des recherches nouvelles. Les deux répertoires indiqués permettent de s'orienter dans les compléments et les suppléments.

Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, Paris, 1937ss.

Dictionnaire dont le centre d'intérêt est la spiritualité chrétienne, mais qui fournit également une information historique sérieuse et des bibliographies, y compris pour l'Église ancienne et les Pères, en particulier dans les volumes les plus récents.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, éd. par F. W. Bautz et T. Bautz, Hamm, 1975ss.

Lexique des personnalités du christianisme, sans frontières confessionnelles, dont l'intérêt particulier réside dans le fait que les articles, très divers quant à leur qualité et à leur caractère plus ou moins détaillé, comportent des bibliographies très développées, voire exhaustives. Composé d'abord par Friedrich Wilhelm Bautz seul, il est, depuis sa mort, l'œuvre de nombreux auteurs, parmi lesquels on trouve des spécialistes éminents. Dans certains articles et dans certaines bibliographies, il faudra être attentif aux nombreuses coquilles.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1912ss.

Dictionnaire général d'histoire de l'Église, qui inclut également l'Église ancienne et la patrologie, et qui, dans ses parties les plus récentes, précisément propose des articles fondamentaux et des indications bibliographiques.

C. PATROLOGIES ET HISTOIRES DE LA LITTÉRATURE

B. ALTANER/A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Fribourg-en-Brisgau - Bâle - Vienne, 8^e éd., 1978 ; édition brochée bon marché, 1993.

= *Précis de patrologie*, adapté par H. Chirat, Paris-Tournai, 1971.

= *Patrologia*, trad. par E. Cuevas et U. Domínguez-Del Val, Madrid, 5^e éd., 1962.

= *Patrologia*, Casale, 7^e éd., 1977.

= *Patrology*, transl. H. C. Graef, New York, 1961.

Ouvrage de référence indispensable. Présente, dans des descriptions succinctes, tous

les auteurs et tous les écrits de l'époque patristique, avec d'importantes bibliographies. L'accent est mis sur les données historiques et les données d'histoire littéraire, ainsi que sur les affirmations dogmatiques des Pères. Le texte fut remanié pour la dernière fois à l'occasion de la 7^e édition en 1966 ; à partir de la 8^e édition, en 1978, il y a été ajouté un appendice bibliographique de 128 pages. Réimprimé depuis lors sans changement.

J. QUASTEN, *Patrology*, 3 vol., Bruxelles, 1950-1960.

= *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. J. Laporte, 4 tomes, Paris, 1955-1962.

= *Patrologia*, 2 vol., Casale, 1980.

= *Patrologia*, trad. por I. Oñatibia, P. U. Farré y E. M. Llopart, 2 vol. = *BAC* (2^e éd., 1968).

Manuel du même type que Altaner/Stuiber, mais plus développé quant à la bibliographie, la présentation des auteurs et des œuvres, et illustré par des extraits de textes. L'ouvrage n'a jamais été achevé ; du concile de Nicée (325) au concile de Chalcédoine (451) ne sont présentés que les Pères grecs ; la période ultérieure n'est plus traitée. On trouvera cependant une continuation dans :

Institutum Patristicum Augustinianum – Rome, *Patrologie*, vol. III : *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I. Padri latini*, a cura di A. Di Berardino, con presentazione di J. Quasten, Casale, 1978.

= *Patrologia III : La edad de oro de la literatura patristica latina*, trad. por J. M. Guirau = *BAC* 422 (1981).

= *Initiation aux Pères de l'Église*, col. IV : *Du concile de Nicée (325) au concile de Chalcédoine (451). Les Pères latins*. Trad. par J.-P. Bagot. Révision par A.-G. Hamman, Paris, 1986.

= *Patrology IV : The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, transl. P. Solari, Westminster/MD, 1986.

Les professeurs de l'Institut patristique de Rome ont complété les Pères latins jusqu'au concile de Chalcédoine (451), dans la ligne éprouvée des premiers volumes.

W. VON CHRIST/W. SCHMID/O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, 3 vol. = *HAW* VII (6^e éd., 1912-1924).

Manuel philologique dont la visée, à la différence des « patrologies », est uniquement celle de l'histoire littéraire ; s'étendant jusqu'à l'année 530, il traite donc de la presque totalité de la littérature chrétienne de l'Antiquité (t. II/2, p. 1105-1492). Alors que la littérature profane est classée par genres, la littérature chrétienne est classée par auteurs ou par œuvres.

M. SCHANZ/C. HOSIUS/G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, 4 Teile in 7 Bde. – *HAW* VIII (3^e éd., 1907-1920).

Pendant latin à l'histoire de la littérature grecque de Christ. Littérature chrétienne : t. III, p. 245-461 ; IV/1, p. 205-550 ; IV/2, p. 360-645.

R. HERZOG/P. L. SCHMIDT (éd.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* = HAW VIII (1989ss).

Refonte totale du « Schanz-Hosius », selon les mêmes principes fondamentaux. La littérature chrétienne est présentée, elle aussi, autant que possible, par « genres » ; indication des sources et indications bibliographiques très détaillées, mais limitées assez largement aux questions philologiques et formellement littéraires.

H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* = HAW XII/2/2 (1959).

Manuel fondamental pour la littérature byzantine chrétienne du VI^e siècle jusqu'à la fin de l'Empire romain d'Orient (1453). Étant donné que pour comprendre la littérature de cette période il est nécessaire de connaître également les structures ecclésiales inséparablement liées à l'État, elles sont présentées elles aussi : l'Église de l'Empire avec son organisation, la liturgie, son hagiographie et sa théologie.

H. KRAFT, *Einführung in die Patrologie*, Darmstadt, 1991.

Introduction très lisible, mais portant davantage sur l'histoire de l'Église que sur l'histoire littéraire. Sans indications concernant les sources et sans indications bibliographiques, et peut-être pas totalement équilibrée : 158 pages jusqu'à Eusèbe, et 91 pages seulement pour le reste.

D. COLLECTIONS DE TEXTES

Patrologiae cursus completus, Series Graeca, accurante J.-P. Migne, 161 vol., Paris, 1857-1866.

— TH. KOEPFNER, *Index locupletissimus*, 2 vol., Paris, 1928-1936.

— F. CAVALLERA, *Indices*, Paris, 1912.

Voir J. Microfiches

Voir K. Banques de données informatiques

Collection la plus ample, qui se voulait alors complète, des écrits des Pères grecs, avec traduction latine, allant jusqu'au cardinal Bessarion († 1472), qui fut l'œuvre du prêtre et éditeur Jacques-Paul Migne. Il ne s'agit pas d'éditions nouvelles, mais de la reproduction des éditions les meilleures existant alors, notamment de celles des bénédictins de l'abbaye Saint-Maur près de Paris (Mauristes). Beaucoup de ces textes n'ont pas connu d'édition nouvelle jusqu'à aujourd'hui et n'ont pas été dépassés, si bien qu'il s'agit encore de la collection de textes la plus importante, qui doit être complétée par les éditions critiques ultérieures et par les écrits nouvellement découverts. Sur l'éditeur et sur l'histoire de la collection, voir A.-G. HAMMAN, JACQUES-PAUL MIGNE, *Le Retour aux Pères de l'Église*, Paris, 1975.

Patrologiae cursus completus, Series Latina, accurante J.-P. Migne, 221 vol., Paris, 1841-1864 [218-221 : Indices].

— *Elucidatio in 231 tabulas Patrologiae Latinae auctore Cartusiensi*, Rotterdam, 1952.

— P. GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives* = MSR 9 (1952). Cahier supplémentaire.

Voir J. Microfiches

Voir K. Banques de données informatiques

Pendant latin à la « Patrologia Graeca » jusqu'au pape Innocent III († 1216).

Patrologiae cursus completus, Series Latina, Supplementum, accurante A. Hamman, 5 vol., Paris, 1958-1975 [5 : Indices digesti A. L. Bailly et J. P. Bouhot].

Voir J. Microfiches

Voir K. Banques de données informatiques

Collection complémentaire qui comprend tous les écrits nouvellement découverts et les modifications, classées selon l'ordre de l'édition de Migne.

Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout, 1954ss.

Voir J. Microfiches

Voir K. Banques de données informatiques

Collection qui vise à constituer un nouveau « Patrologiae cursus completus » qui, pour partie, reproduit des éditions critiques déjà existantes — comme Migne dans son ensemble —, mais qui le plus souvent présente des éditions nouvelles. L'extension et le contenu de la collection sont définis dans la « Clavis Patrum Latinorum » (jusqu'à la mort de Bède, 732), si bien que les numéros des volumes qui paraissent ne se suivent pas. Les auteurs médiévaux ont leur propre *Series medievalis*.

Corpus Christianorum, Series Graeca, Turnhout-Leuven, 1977ss.

Voir J. Microfiches

Série grecque parallèle, jusqu'à Jean Damascène (= vers 750). Voir *Clavis Patrum Graecorum*.

Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, Turnhout, 1983ss.

Voir J. Microfiches

Série parallèle comportant les apocryphes du Nouveau Testament. Voir *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne, 1866ss.

Édition critique des Pères latins destinée à remplacer les textes de Migne. Depuis 1954, le *Corpus Christianorum, Series Latina*, s'est donné la même tâche ; c'est pourquoi un certain nombre de textes paraissent dans les deux collections, dans des éditions différentes.

Voir J. Microfiches

Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin, 1887ss.
Collection d'éditions de textes grecs, entreprise parallèlement au *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, qui comprend également quelques textes postérieurs au III^e siècle. Malgré les immenses difficultés du temps de la RDA, ces textes n'ont cessé d'être réédités et révisés.

Voir J. Microfiches

Sources chrétiennes, fondées par H. de Lubac et J. Daniélou, Paris, 1941ss.

Collection largement diffusée d'éditions critiques de Pères latins et grecs, ainsi que d'auteurs choisis du Moyen Âge, comportant une traduction française et un commentaire.

Monumenta Germaniae historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500, Auctores antiquissimi, 15 vol., Hanovre et autres, 1877-1919.

Conformément au but de la collection et à son cadre chronologique, les premiers volumes contiennent des éditions critiques des écrivains ecclésiastiques latins qui ont une importance pour l'espace germanique, comme par exemple Salvien de Marseille, Grégoire de Tours ou d'autres.

Patrologia Syriaca, éd. R. Graffin, 3 vol., Paris, 1897-1927.

Première tentative, interrompue, d'une collection des écrits patristiques syriaques.

Voir J. Microfiches

Patrologia orientalis, éd. R. Graffin, F. Nau, F. Graffin, Paris, 1903ss.

Collection de grande ampleur, dont la publication se poursuit, de tous les écrits patristiques dans toutes les langues orientales, avec traduction en latin ou dans une langue moderne.

Corpus scriptorum Christianorum orientalium, Rome, 1903ss.

Édition monumentale des Pères orientaux, subdivisée en plusieurs séries, avec traductions et études complémentaires : *Scriptores Aethiopici, Arabici, Armeniaci, Coptici, Iberici, Syri. Subsidia*.

E. COLLECTIONS DE TRADUCTIONS

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, éd. sous la direction de F. X. Reithmayr et V. Thalhoffer, 80 vol., Kempten, 1869-1888.

La plus grande collection de traductions allemandes.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, éd. par O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weyman, J. Zel-

linger et J. Martin, 61 vol. et 2 vol. d'index, Kempten-Munich, 1911-1931. 2^e série éd. par O. Bardenhewer, J. Zellinger et J. Martin, 20 vol., Munich, 1932-1939.

La collection la plus répandue de traductions allemandes, qui succède à celle qui précède. Elle n'en reproduit pas les traductions, mais reprend pour une large part les mêmes écrits dans une traduction nouvelle.

Schriften der Kirchenväter, éd. par N. Brox, 10 vol., Munich, 1983-1984.

Réédition révisée et complétée par de nouvelles notes ainsi que par des indications bibliographiques, de textes choisis tirés de la collection précédente.

Bibliothek der griechischen Literatur, éd. par P. Wirth et W. Gessel, Stuttgart, 1971ss.

Collection de traductions comportant trois sections : littérature classique, patristique, domaine byzantin, qui vise à mettre à la disposition de notre culture où la connaissance de la langue grecque a largement disparu, une traduction de ses textes les plus importants. Traduction avec introduction, notes, bibliographie et tableaux, dont l'ampleur et la qualité dépendent de chaque auteur. Beaux volumes, mais très chers.

Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, éd. par N. Brox, W. Geerlings, G. Greshake, R. Ilgner, R. Schieffer, Fribourg-en-Brisgau et autres, 1991ss.

Collection qui reprend d'une certaine manière l'idée des « Sources chrétiennes » et qui prend la suite, sous une forme modifiée, de la « Bibliothek der Kirchenväter ». Les textes sont pour une part des éditions nouvelles, pour une part la reprise d'autres éditions critiques, comportant des introductions détaillées, des notes et des index. Les critères de sélection qui ont présidé au plan actuel de l'édition ne sont pas tout à fait clairs, mais pourront le devenir au fur et à mesure du développement de l'entreprise.

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, éd. par A. Heilmann et H. Kraft. *Kirchenväterlexikon* de H. Kraft, index de H. Kraft, H. Gültow et I. Merz, 5 vol., Munich, 1963-1966.

Recueil thématique très utile de textes des Pères en traduction allemande, en référence à l'horizon de l'histoire des dogmes : doctrine de Dieu, création, sotériologie, ecclésiologie, sacrements, Bible, eschatologie, éthique/vie dans l'Église, christologie, doctrine des vertus. 5^e volume : lexique et index abondants.

F. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

M. GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, 1992.

Répertoire de tous les écrits apocryphes du Nouveau Testament, selon l'ordre du NT (Évangiles, Actes, Épîtres, Apocalypses), avec indication des manuscrits, des

éditions, de la bibliographie fondamentale et des problèmes d'histoire littéraire, complété par des index.

M. GEERARD/F. GLORIE, *Clavis Patrum Graecorum*, 5 vol. = CChr (1974-1985).

Répertoire de tous les auteurs et écrits patristiques grecs, classés par ordre chronologique, avec indication des manuscrits, des éditions, de la bibliographie fondamentale et des problèmes d'histoire littéraire, complété par des index.

E. DEKKERS/AE. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum* = SE 3 (2^e éd., 1961).

Répertoire de tous les auteurs et écrits patristiques latins, classés par ordre chronologique, avec indications des manuscrits, des éditions, de la bibliographie fondamentale et des problèmes d'histoire littéraire, complété par des index.

J. MACHIELSEN, *Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi*, Turnhout, 1990ss.

Répertoire de tous les écrits médiévaux qui ont été attribués fausement à un auteur patristique latin, de façon consciente ou par le hasard de leur transmission, ou qui ont modifié de façon substantielle des écrits patristiques authentiques. À partir de la mort de Bède (732).

H.J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*. 3^e édition, révisée et augmentée du « Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller » de

B. Fischer = VL 1/1 (1981). Cahiers d'actualisation 1984, 1988.

Répertoire de sigles pour la « Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel » rééditée par l'abbaye de Beuron d'après Pierre Sabatier ; un ouvrage de référence indispensable en raison de ses indications précises concernant l'édition, la datation, les auteurs des écrits et leur authenticité.

Instrumenta Patristica, Steenbrugge, 1959ss.

Série d'instruments de travail pour l'étude de la patrologie : bibliographies, catalogues, dictionnaires, Mélanges et monographies concernant les instruments de travail et l'histoire de la patrologie.

Voir J. Microfiches

Voir K. Banques de données informatiques

G. MANUELS

Handbuch der (bis 1921 : klassischen) Altertumswissenschaft, fondé par I. von Müller, augmenté par W. Otto, continué par H. Bengtson, Munich, 1885ss.

Manuel fondamental, de grande ampleur, concernant toutes les données de l'Antiquité (classique) jusqu'à l'Antiquité tardive et à l'époque byzantine : grammaire, rhétorique, histoire, histoire de la littérature, histoire des religions, archéologie,

numismatique, etc. Les volumes sont mis à jour ou remplacés par des éditions nouvelles selon les besoins.

Handbuch der Dogmengeschichte, éd. par M. Schmaus et al., Fribourg-en-Brigau et autres, 1951ss.

Manuel de grande ampleur, mais inachevé, concernant l'ensemble de l'histoire des dogmes, articulé en quatre parties : 1. L'existence dans la foi ; 2. Dieu-Trinité, la création, le péché ; 3. Christologie, sotériologie, mariologie, règne de Dieu et Église ; 4. Sacrements, eschatologie. Les premiers volumes de chaque section traitent des Pères de l'Église.

Autres indications bibliographiques concernant l'histoire des dogmes à l'âge patristique, voir 3^e partie, Introduction III.

Handbuch der Kirchengeschichte, éd. H. Jedin, tomes I-III/1, Fribourg-en-Brigau et autres, 1962-1975.

Ouvrage fondamental qui traite des aspects de la patrologie concernant l'histoire de l'Église, et qui traite également des Pères sous cet aspect.

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, éd. par H. Temporini et al., Berlin, 1972ss.

À l'origine quatre volumes de « Mélanges » pour l'antiquiste Hermann Vogt de Tübingen, qui se sont amplifiés en un grand nombre de volumes portant sur tous les aspects du monde romain de l'Antiquité.

H. REVUES ET PÉRIODIQUES

Augustinianum. Periodicum quadrimestre Instituti Patristici « Augustinianum », Rome, 1961ss.

Revue « généraliste » couvrant l'ensemble du domaine de la patristique, dans toutes les langues, et comportant un grand nombre de recensions détaillées.

Vigiliae Christianae. Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam-Leyde, 1947ss.

Revue internationale concernant l'Antiquité chrétienne et sa littérature, avec une partie contenant des recensions.

Jahrbuch für Antike und Christentum, éd. par le Franz Joseph Dölger, Institut de l'université de Bonn, Münster, 1958ss.

Périodique contenant des études, des recensions, des suppléments et des comptes rendus visant à compléter le « Reallexikon für Antike und Christentum ».

Revue bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuse, Maredsous, 1890ss.

Revue historique, qui contient de nombreuses contributions fondamentales concernant la patristique.

Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900ss.

Revue couvrant l'ensemble de l'histoire de l'Église, y compris la patrologie. Particulièrement utile en raison de sa bibliographie annuelle, classée par époques et par thèmes.

I. SÉRIES DE MONOGRAPHIES

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, fondé par O. von Gebhardt et A. von Harnack, Leipzig-Berlin, 1883ss.

Série célèbre comportant de nombreux textes et études, qui a connu de très grandes difficultés après la Seconde Guerre mondiale sous le régime communiste de la RDA en raison de ses thèmes chrétiens, mais qui pourrait retrouver son importance après la réunification de l'Allemagne.

Voir K. Microfiches

Studia Patristica. Papers presented to (Papers of) the International Conference on Patristic Studies, Berlin et autres, 1957ss.

Organe qui publie les conférences données au Congrès international de patristique, organisé par F. L. Cross (†) et E. A. Livingstone, qui a lieu tous les quatre ans à Oxford depuis 1951, et qui donne une grande vue d'ensemble de l'état de la recherche et des travaux entrepris dans le domaine de la patristique. La plupart des volumes paraissent dans la série « *Texte und Untersuchungen* », dans l'Akademie-Verlag de Berlin, quelques-uns ont paru ailleurs en raison des difficultés de l'édition de livres chrétiens en ex-RDA.

Patristische Texte und Studien. Im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Mayence, Munich, éd. par K. Aland, W. Schneemelcher et E. Mühlenberg, Berlin-New York, 1964ss.

Série internationale remarquable d'éditions et de monographies.

Studia Ephemeridis « Augustinianum », Rome, 1967ss.

Série de monographies concernant l'ensemble du domaine de la patrologie, qui comprend de nombreuses publications des professeurs, ainsi que des thèses de l'*Institutum Patristicum « Augustinianum »*. Pas d'éditions ni d'instruments de travail.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbände, éd. par le Franz Joseph Dölger Institut de l'université de Bonn, Münster, 1964ss.

Série de monographies en complément du « *Reallexikon für Antike und Christentum* » et du « *Jahrbuch für Antike und Christentum* ».

Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne, Fribourg, 1947ss.

Philosophia Patrum. Interpretations of Patristic Texts, éd. par J. H. Waszink et J. C. M. Van Winden, 8 vol., Leyde, 1971-1986.

Série de textes, de commentaires et de monographies concernant la patrologie, remplacée par les volumes supplémentaires de *Vigiliae Christianae*.

Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Textes and Studies of Early Christian Life and Language, éd. par A. D. J. Klijn, Ch. Mohrmann, G. Quispel, J. H. Waszink, J. C. M. Van Winden, Leyde, 1987ss.

Série qui prend la suite de *Philosophia Patrum* et qui est liée à la revue *Vigiliae Christianae*; elle comprend des éditions, des monographies, des bibliographies et des volumes d'études dans les principales langues internationales.

Studia Patristica Mediolanensia. Collana diretta da G. Lazzati e R. Cantalamessa, Milan, 1974ss.

Sussidi Patristici, ed. a cura dell'Istituto Patristico Augustinianum, Rome, 1981ss.

Série de petites introductions, de bibliographies et de vues d'ensemble concernant la patrologie; particulièrement destinées aux étudiants.

Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature, Cambridge, 1981ss.

Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bonn, 1940ss.

The Catholic University of America Patristic Studies, Washington/DC.

Éditions et études, parmi lesquelles de nombreux travaux concernant les problèmes de philologie, le style, etc. des écrits des Pères, qui reflètent les centres d'intérêt de la recherche de l'université.

Patristic Monograph Series, Cambridge/MA, 1975ss.

Série de monographies, d'actes de congrès et de textes concernant la patristique.

Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, Zürich, 1969ss.

Projet de collection de textes en deux langues, relatifs à des thèmes patristiques ou concernant l'histoire de l'Église ancienne: les volumes de ce projet, initié par le Verlag Lang (Suisse), comportent à chaque fois une introduction, le texte original, et des traductions, respectivement en édition italienne, française et allemande.

Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, éd. par A. Spira, H. R. Drobner, Ch. Klock, Francfort-sur-le-Main et autres, 1991.

Série interdisciplinaire qui accueille, au sens le plus large, tout ce qui contribue à la recherche concernant la littérature du christianisme ancien.

Initiation au christianisme ancien, Paris, 1985ss.

Volumes d'introduction et d'accompagnement pour l'étude de la patrologie.

J. MICROFICHES

Les trois éditeurs les plus importants de microfiches concernant la patrologie sont : Brepols Publishers à Turnhout (Belgique), IDC Microform Publishers à Leyde (Pays-Bas) et l'abbaye Slangenburg à Doetinchem (Pays-Bas).

1. Éditions

Patrologiae cursus completus, Series Graeca, accurate J.-P. Migne, 161 vol., Paris, 1857-1866 (IDC).

Patrologiae cursus completus, Series Latina, accurate J.-P. Migne, 221 vol., Paris, 1841-1864 [218-221 : Indices] (IDC).

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne, 1866ss (Slangenburg).

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin, 1897ss (Slangenburg).

Patrologia Syriaca, éd. R. Graffin, 3 vol., Paris, 1897-1927 (Slangenburg).

2. Instruments de travail

Cartotheca Patrologiae graeco-latinae, accurate Facultate Theologica Tilburgense, 9 244 fiches (Brepols).

Environ 3 500 fiches de références, classées par ordre alphabétique de mots clés, plus environ 6 000 fiches constituant un index thématique.

Corpus Christianorum, Thesaurus Patrum Latinorum : Instrumenta Lexicologica Latina, Series A – Formae, Series B – Lemmata (Brepols).

Corpus Christianorum Thesaurus Patrum Graecorum : Series A – Formae, Series B – Lemmata (Brepols).

La *Series A* comprend : (a) *Enumeratio formarum* (liste de toutes les formes de tous les mots avec la fréquence de leur occurrence) ; (b) *Concordantia formarum* (concordance de toutes les formes des mots classées par ordre alphabétique) ; (c) *Index formarum a tergo ordinatarum* (index inverse de toutes les formes). La *Series B* propose la même chose pour les mots.

3. Séries de monographies

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, begründet von O. von Gebhardt et A. von Harnack, Leipzig-Berlin, 1883ss (Slangenburg).

K. BANQUES DE DONNÉES INFORMATIQUES

1. Bibliographies

Bibliographic Information Base in Patristics, Université Laval, Québec, Canada.

Bibliographie informatique *online*, avec actuellement 250 revues, 18 000 volumes et 35 000 recensions. Description du projet : T.-M. Roberge, « Du projet bibliographique au système documentaire en patristique = *CEAN* 25 (1991). Informations : Professeur R.-Michel Roberge, faculté de Théologie, Université Laval, Québec, Canada G1K 7PA.

2. Éditions

L. BERKOWITZ / K. A. SQUITIER, with technical assistance from W.A. Johnson, *Thesaurus Linguae Graecae*. Canon of greek authors and Works, New York-Oxford, 3^e éd., 1990 (Ibykus).

Banque de données comprenant tous les textes grecs, classiques aussi bien que chrétiens, d'Homère jusqu'en 600, avec logiciel de recherche correspondant et répertoire imprimé des œuvres.

Patrologia Latina Database (Chadwyck-Healey, Cambridge, England). Texte complet des 221 volumes de la *Patrologia Latina*, incluant préfaces, notes et index, soit sur bande magnétique sans logiciel de recherche, soit quatre disquettes CD-Rom avec logiciel de recherche.

Cedetoc Library of Christian Latin Texts on CD-Rom (Brepols).

Textes complets des séries *Corpus Christianorum, Series Latina* et *Continuatio Mediaevalis*, ainsi que de certains auteurs importants en totalité (par ex., Augustin), avec programme de recherche.

3. Instruments de travail

Cedetoc-Index of Latin forms on CD-Rom (Brepols).

Index de tous les mots et de toutes les formes des mots de la Cedetoc Library of Christian Latin Texts. Un index grec est en préparation.

In principio. Incipit index of Latin Texts (Brepols).

Index des *incipit* des œuvres de tous les auteurs latins, de l'époque préclassique jusqu'à la Renaissance. Les quelque 400 000 références ne prennent pas en compte seulement les éditions, mais également les manuscrits, les catalogues, les collections de textes, etc.

Table des abréviations

Revues et collections

La présente table a été établie à partir de la Table des abréviations de la *Theologischen Realenzyklopädie* de S. Schwertner, Berlin-New York, 2^e éd., 1994 (*LATG*, 2^e éd.).

AANL.M	Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei – Memorie. Classe di Scienze Morali Storiche e Filologiche, Rome.	ABenR	American Benedictine Review, New York.
AASF	<i>Annales Academiae Scientiarum Fennicae</i> , Helsinki.	ABla	Analekta Blatadon, Thessalonique.
AAST.M	Atti dell'(a R.) Accademia delle Scienze di Torino – Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Turin.	ABR	Australian Biblical Review, Melbourne.
AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Göttingen.	ACIAC	Actes du Congrès International d'Archéologie Chrétienne.
AAWG.PH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen – Philologisch-historische Klasse, Göttingen.	ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , Berlin.
ABAW.PH	Abhandlungen der (K.) Bayerischen Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-historische Abteilung, Munich.	ActaSS	<i>Acta Sanctorum</i> , Anvers et autres.
		ÄthF	Äthiopische Forschungen, Wiesbaden.
		Aevum	<i>Aevum</i> . Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, Milan.
		AGLB	Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, Fribourg-en-Brisgau.
		AGWG	Abhandlungen der (K.) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen.

AGWG.PH	Abhandlungen der (K.) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen – Philologisch-historische Klasse, Göttingen.	APAW.PH	Abhandlungen der (K.) Preußischen Akademie der Wissenschaften – Philologisch-historische Klasse, Berlin.	AThR	Anglican Theological Review, New York et autres.	BANH	Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.
AHAW.PH	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg.	Apocrypha	Apocrypha. Le champ des apocryphes, Turnhout.	ATLA.BS	American Theological Library Association, Bibliography Series, Metuchen/NJ.	BAR	Bonner Akademische Reden, Bonn.
AHB	The Ancient History Bulletin, Calgary.	AQDGMA	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Darmstadt.	AuA	Antike und Abendland, Hambourg et autres.	BAug	Bibliothèque Augustinienne, Paris.
AHC	<i>Annuario Historiae Conciliorum</i> , Amsterdam.	ArAmb	Archivio ambrosiano, Milan.	AUG	<i>Acta Universitatis Gothoburgensis</i> . Göteborgs Universitets Högskolas årsskrift, Göteborg.	BAWAC	Bibliothek der Alten Welt – Reihe : Antike und Christentum, Zürich et autres.
AHP	<i>Archivum Historiae Pontificiae</i> , Rome.	ARW	Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig.	Aug.	<i>Augustinianum. Periodicum quadrimestre Instituti Patristici « Augustinianum »</i> , Rome.	BBB	Bonner Biblische Beiträge, Bonn.
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte, Berlin.	ARWAW	Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Cologne et autres.	AugL.	Augustinus-Lexikon, Basel et autres, 1986 et suiv.	BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Hamm.
AKuG	Archiv für Kulturgeschichte, Berlin.	ASAW	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig.	Aug(L)	<i>Augustiniana</i> . Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde, Louvain.	BBL	Bulletin de la Bible Latine. Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, Maredsous.
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, Leyde.	ASAW.PH	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften – Philologisch-historische Klasse, Leipzig.	AugSt	Augustinian Studies, Villanova.	BByz.E	Bibliothèque Byzantine. Études, Paris.
AlOm	Alpha-Omega. Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie, Hildesheim.	ASEs	Annali di Storia dell'Esegesi, Bologne.	Augustinus	<i>Augustinus</i> . Revista trimestral publ. por los Padres Agustinos Recoletos, Madrid.	BByz.T	Bibliothèque Byzantine. Traité d'études byzantines, Paris.
Altertum	Altertum, Berlin.	ASNU	<i>Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis</i> , Stockholm et autres.	AUL.T	<i>Acta Universitatis Lundensis</i> – Afdeling 1, Teologi, juridik och humanistiska ämen, Lund.	BEFAR	Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Paris.
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft, Ratisbonne.	ASTh	Amsterdam Studies in Theology, Amsterdam.	AUU	<i>Acta Universitatis Upsalensis</i> , Uppsala et autres.	BEHE	Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris.
Ambrosius	<i>Ambrosius</i> . Bollettino liturgico ambrosiano, Milan.	At.	<i>Athenaeum</i> . Studi periodici di letteratura e storia dell'antichità, Pavie.	AVL	Arbeitsberichte der Stiftung. <i>Vetus Latina</i> , Beuron.	BEHE.H	Bibliothèque de l'École des Hautes Études – 4. Section des sciences historiques et philologiques, Paris.
AnAl	Antichità Altoadriatiche, Trieste et autres.	ATA	Alttestamentliche Abhandlungen, Munich.	AzTh	Arbeiten zur Theologie, Stuttgart et autres.	BEL.S	Bibliotheca « <i>Ephemerides Liturgicae</i> » – Subsidia, Rome.
AnBib	<i>Analecta Biblica</i> , Rome.	ATh	L'Année Théologique, Paris.	BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.	Ben	<i>Benedictina</i> . Fascicoli trimestrali di studi benedettini, Rome.
AnBoll	<i>Analecta Bollandiana</i> , Bruxelles.	AThA	Année Théologique Augustinienne, Paris.	BAIEP	Bulletin d'Information et de Liaison. Association Internationale d'Études Patristiques, Amsterdam-Turnhout.	BenM	Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens, Beuron.
AnGr	<i>Analecta Gregoriana</i> , Rome.	AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich et autres.	BALCL	Bulletin d'Ancienne Littérature Chrétienne Latine, Maredsous.	BenR	Benedictine Review, Atchison.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin.	AThD	<i>Acta Theologica Danica</i> , Århus et autres.			BenS	Benedictine Studies, Baltimore.
Ant.	<i>Antiquitas</i> , Bonn.						
ANTT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Berlin.						

BETHL	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i> , Louvain et autres.	BKAW	Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, Heidelberg.
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh.	BKP	Beiträge zur klassischen Philologie, Meisenheim.
BGAM	Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Münster.	BKV ¹	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten et autres, 1869-1888.
BGAM.S	Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Supplementband, Münster.	BKV ²	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten et autres, 1911-1938.
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Tübingen.	BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
BGBH	Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, Tübingen.	BMus	Bibliothèque du Muséon, Louvain.
BGL	Benediktinisches Geistesleben, St. Ottilien.	BoBKG	Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Cologne et autres.
BGQMA	Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Berlin et autres.	BPM	<i>Biblia Polyglotta Matritensis</i> , Madrid.
BGrL	Bibliothek der griechischen Literatur, Stuttgart.	BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Le Caire.
BHB	Bulletin d'Histoire Bénédictine, Maredsous.	BSal.E	<i>Bibliotheca Salmanticensis</i> . Estudios, Salamanca.
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> , Bruxelles.	BSHST	Basler und Berner Studien zur Historischen und Systematischen Theologie, Zürich.
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i> , Bruxelles.	BSPLi	Beiheft zu den <i>Studia Patristica et Liturgica</i> , Ratisbonne.
BHO	<i>Bibliotheca Hagiographica Orientalis</i> , Bruxelles.	BSRel	Biblioteca di Scienze Religiose, Rome et autres.
BHRom	<i>Bibliotheca Helvetica Romana</i> , Olten.	BSS	<i>Bibliotheca Sanctorum</i> , Rome.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen.	BSt	Biblische Studien, Neukirchen.
Bib.	<i>Biblica Commentarii periodici ad rem biblicam scientifice investigandam</i> , Rome.	BSt(F)	Biblische Studien, Fribourg/Br.
BiTeu	<i>Bibliotheca Teubneriana</i> , Leipzig.	BT	Bibliothèque de Théologie, Paris et autres.
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library, Manchester.	B'Teo	Biblioteca de Teología, Pampelune et autres.
BJSt	Brown Judaic Studies, Missoula/MT.	BTH	Bibliothèque de Théologie Historique, Paris.
		BThAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale, Louvain.

BThS.F	<i>Bibliotheca Theologica Salesiana</i> – 1. Ser., Fontes, Zürich.	CChr.CM	<i>Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis</i> , Turnhout.
BTN	<i>Bibliotheca Theologica Norvegica</i> , Oslo.	CChr.ILL	<i>Corpus Christianorum</i> 146; – <i>Instrumenta Lexicologica Latina</i> , Turnhout.
BVLI	Bericht des Instituts. <i>Vetus Latina</i> -Institut der Erzabtei Beuron, Beuron.	CChr.LP	<i>Corpus Christianorum – Lingua Patrum</i> , Turnhout.
BWAT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Stuttgart.	CChr.S	<i>Corpus Christianorum – Sonderbände</i> , Turnhout.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig et autres.	CChr.SA	<i>Corpus Christianorum – Series Apocryphorum</i> , Turnhout.
Byz.	Byzantion. Revue internationale des Études byzantines, Bruxelles.	CChr.SG	<i>Corpus Christianorum – Series Graeca</i> , Turnhout.
Byz.E	Bibliothèque byzantine – Études, Paris.	CChr.SL	<i>Corpus Christianorum – Series Latina</i> , Turnhout.
Byz.T	Bibliothèque byzantine – Traité d'études byzantines, Paris.	CCist	<i>Collectanea Cisterciensia</i> , Forges et autres.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin et autres.	CCSSM	Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Todi.
		CCWJCW	Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World, Cambridge.
CAnt	Christianisme Antique, Paris.	CDios	La Ciudad de Dios, L'Escorial et autres.
Cass.	<i>Cassiciacum</i> . Eine Sammlung wissenschaftlicher Forschungen über den heiligen Augustinus und den Augustinerorden sowie wissenschaftlicher Arbeiten von Augustinern aus anderen Wissensgebieten, Würzburg.	CEA	Collection d'Études Anciennes, Paris.
		CEAn	Cahiers des Études Anciennes, Montréal.
		CEFR	Collection de l'École Française de Rome, Rome.
		CEMé	Cahiers d'Études Médiévales, Montréal-Paris.
CBla	<i>Collectanea Biblica Latina</i> , Rome.	CF	<i>Collectanea Friburgensia</i> , Fribourg.
CBM	Chester Beatty Monographs, Londres et autres.	CFi	<i>Cogitatio Fidei</i> , Paris.
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly – Monograph Series, Washington/DC.	CH	Cahiers d'Histoire, Lyon.
		CHB	Cambridge History of the Bible, Cambridge.
CChr	<i>Corpus Christianorum</i> , Turnhout.	ChH	Church History. American Society of Church History, Chicago/IL et autres.

Chiron	Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Munich.	CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Rome et autres.
ChMe	Christliche Meister, Einsiedeln et autres.	CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne.
ChQ	Church Quarterly, Londres.	CTUN	Colección Teología de la Universidad de Navarra, Pampelune.
CHR	Catholic Historical Review, Washington/DC.	DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Marburg et autres.
CistSS	Cistercian Studies Series, Shannon.	DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Paris.
CiW	Christ in der Welt, Aschaffenburg.	DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément, Paris.
CJAn	Christianity and Judaism in Antiquity, Notre Dame/IN.	DECA	Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, Paris, 1990.
CJJC	Collection Jésus et Jésus-Christ, Paris.	DH	H. Denzinger, <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Quod emendavit, auxit, un linguam germanicam transtulit et adiuvante H. Hoping edidit</i> , P. Hünermann, Fribourg/Br. 37 ^e éd., 1991.
Clar.	<i>Claretianum. Commentaria theologica opera et studio Instituti Theologiae Vitae Religiosae</i> , Rome.	DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, Paris.
CMe	Christliche Meister, Einsiedeln et autres.	Did.	Didaskaleion. Studi filologici di letteratura cristiana antica, Turin.
COD	<i>Conciliorum (Ecumenicorum) Decreta</i> , Fribourg et autres.	Div.	<i>Divinitas. Pontificiae Academiae Theologicae Romanae commentarii</i> , Rome.
CollLat	Collection Latomus, Bruxelles.	DOP	Dumbarton Oaks Papers, Cambridge/MA.
Comp.	<i>Compostellanum</i> . Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela, Saint-Jacques-de-Compostelle.	DR	Downside Review, Bath.
CoptSt	Coptic Studies, Leyde.	DSp	Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, Paris.
CorpAp	<i>Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi</i> , Iéna.		
CP	Classical Philology, Chicago/IL et autres.		
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum</i> , Brepols-Turnhout.		
CPS	<i>Corona Patrum Salesiana. Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum opera selecta</i> , Turin.		
CrSt	Cristianesimo nella storia, Bologne.		

DT	<i>Divus Thomas. Commentarium de Philosophia et theologia</i> , Plaisance.	ESH	Ecumenical Studies in History, Richmond/VA.
DThC	Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris.	ESR	Études de Science Religieuse, Paris.
DTT	Dansk Teologisk Tidsskrift, Copenhague.	EstOn	Estudios Onienses, Madrid.
ECI	Estudios clásicos, Madrid.	EstTrin	Estudios Trinitarios, Salamanca.
ED	<i>Euntes Docete</i> , Rome.	EtB	Études Bibliques, Paris.
EdF	Erträge der Forschung, Darmstadt.	EtFr	Études Franciscaines, Paris.
EE	Estudios Eclesiásticos, Madrid.	ETH	Études de Théologie Historique, Paris.
EEC	Encyclopedia of Early Christianity, Chicago-Londres 1990.	ETHDT	Études et Textes pour l'Histoire du Dogme de la Trinité, Paris.
EECh	Encyclopedia of the Early Church, 2 vol., Cambridge, 1992.	ETHL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain et autres.
EeT	Église et Théologie, Paris.	ETHS	Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité, Paris.
EHPHR	Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris et autres.	ETHSt	Erfurter Theologische Studien, Leipzig.
EHS.T	Europäische Hochschulschriften – Reihe 23, Theologie, Frankfurt et autres.	EtJ	Études Juives, Paris.
EichB	Eichstätter Beiträge, Ratisbonne.	EuA	Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift, Beuron.
EkkdPh	Ekklesiastikos Pharos, Alexandrie.	FBESG	Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Stuttgart et autres.
EL	<i>Ephemerides Liturgicae</i> , Cité du Vatican.	FC	<i>Fontes Christiani</i> , Fribourg et autres.
EO	<i>Ecclesia Orans. Periodica de scientiis liturgicis</i> , Rome.	FCCO	Codificazione canonica orientale. Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale – Fonti, Rome.
EOr	Échos d'Orient, Bucarest et autres.	FChLDG	Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Paderborn.
EPHM	Études de Philosophie Médiévale, Paris.	FGIL	Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, Innsbruck.
EPOM	Estudios. Revista cuatrimestral/trimestral publ. por los padres de la Orden de la Merced, Madrid.	FGPP	Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, Leipzig.
EPRO	Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire romain, Leyde.		
ErJb	Eranos-Jahrbuch, Zürich.		

FGTh	Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens, Innsbruck.	GFTP	Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Bonn.	HC	Histoire du Christianisme, Paris, 1990ss.	HSPH	Harvard Studies in Classical Philology, Cambridge/MA.
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen.	GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen, Göttingen.	HD	Histoire des Dogmes, Paris, 1994-1996.	HTHR	Harvard Theological Review, Cambridge/MA.
FKGG	Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Stuttgart.	GLCP	<i>Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva – Supplementa</i> , Nijmegen.	HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, Fribourg et autres.	HTHS	Harvard Theological Studies, Cambridge/MA et autres.
FlorPatr	<i>Florilegium Patristicum</i> , Bonn et autres.	Glotta	<i>Glotta</i> . Zeitschrift für die griechische und lateinische Sprache, Göttingen.	HDIEO	Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, Paris.	HumC.L.	<i>Humanitas Christiana</i> . Griechische und lateinische Texte aus der Frühzeit des Christentums – Lateinische Reihe, Munich.
FMST	Frühmittelalterliche Studien, Berlin.	GÖK	Geschichte der Ökumenischen Konzilien, Mayence.	HDR	Harvard Dissertations in Religion, Missoula/MT.	HUTH	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Tübingen.
Folia	Studies in the Christian Perpetuation of Classics, New York.	GOF	Göttinger Orientforschungen, Wiesbaden.	Helm.	<i>Helmantica</i> . Revista de humanidades clásicas, Salamanca.	HV	Historische Vierteljahrsschrift, Dresden et autres.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen.	GOES	Göttinger Orientforschungen, Reihe 1 : <i>Syriaca</i> , Wiesbaden.	Hereditas	<i>Hereditas</i> . Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bonn.	HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel et autres.
FS	Franziskanische Studien, Münster et autres.	GOTR	Greek Orthodox Theological Review, Brookline/MA.	Hermes.E	Hermes. Zeitschrift für klassische Philosophie – Einzelschriften, Wiesbaden.	Hyp.	<i>Hypomnemata</i> . Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, Göttingen.
FThSt	Fundamentaltheologische Studien, Munich et autres.	Gr.	<i>Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica</i> , Rome.	HeyJ	Heythrop Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy, Oxford et autres.	HZ.B	Historische Zeitschrift. Beiheft, Munich et autres.
FTS	Frankfurter Theologische Studien, Frankfurt-sur-le-Main.	GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies, Cambridge/MA.	HispSac	<i>Hispania Sacra</i> . Revista de historia eclesiástica, Madrid et autres.	IATG	Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, zusammengestellt von S. M. Schwertner, Berlin, 2 ^e éd., 1992.
FVK	Forschungen zur Volkskunde, Düsseldorf et autres.	GrTS	Grazer Theologische Studien, Graz.	Hist	<i>Historia</i> . Zeitschrift für alte Geschichte, Wiesbaden et autres.	ICA	Initiations au Christianisme Ancien, Paris.
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg/Suisse.	GTA	Göttinger Theologische Arbeiten, Göttingen.	Hist.E	<i>Historia</i> . Zeitschrift für alte Geschichte. Ergänzungsband, Wiesbaden et autres.	IP	<i>Instrumenta Patristica</i> , La Haye et autres.
GAB	Göppinger Akademische Beiträge, Göppingen.	GVSH.H	Göteborgs K. Vetenskaps- och Vitterhetssamhällets handlingar – Ser. A, Humanistiska skrifter, Göteborg.	HJ	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Munich et autres.	IPQ	International Philosophical Quarterly, New York et autres.
GCP	<i>Graecitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem Graecum pertinentia</i> , Nijmegen.	GWZ	Geist und Werk der Zeiten, Zürich.	HKA	Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft, Munich et autres.	Irén.	Irénikon, Chevetogne et autres.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin.	Gym.	Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung, Heidelberg.	HLL	Handbuch der lateinischen Literatur der Antike = HAW VIII, Munich.	Ist.	Istina, Boulogne-sur-Seine et autres.
GDK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Ratisbonne.	HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft, Munich.	HNT	Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen.	IThQ	Irish Theological Quarterly, Maynooth et autres.
Gerión	Gerión, Madrid.			HNT.E	Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband, Tübingen.		

IThS	Innsbrucker Theologische Studien, Innsbruck.	Kath.	Der Katholik. Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung, Strasbourg et autres.	LeDiv	<i>Lectio Divina</i> , Paris.	MBPF	Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, Munich.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster.	KAV	Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Göttingen.	Leit.	<i>Leiturgia</i> . Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Kassel.	MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie, Münster.
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum – Ergänzungsband, Münster.	KGQS	Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, St. Ottilien.	LHD	Library of History and Doctrine, Philadelphie/PA et autres.	MCass	<i>Miscellanea Cassinense</i> , Mont Cassin.
JBL	Journal of Biblical Literature, Philadelphie/PA.	KGS	Kirchengeschichtliche Studien, Münster.	LJ	Liturgisches Jahrbuch, Münster.	MCom	Miscelánea Comillas, Comillas, Santander.
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie, Neukirchen.	KHSt	Kerkhistorische Studien behorende bij het Nederlands(ch) Archief voor Kerkgeschiedenis, La Haye.	LO	<i>Lex Orandi</i> , Paris.	MCS	<i>Monumenta Christiana Selecta</i> , Tournai et autres.
JEa	Journal of Egyptian Archaeology, Londres.	KIG	Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Göttingen.	LP	<i>Liber Pontificalis</i> , Paris.	MD	La Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique, Paris.
JEH	Journal of Ecclesiastical History, Londres et autres.	KKTS	Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, Paderborn.	LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Münster.	MEFRA	Mélanges de l'École Française de Rome – Série « Antiquité », Paris.
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, Kassel.	KL	<i>Kleronomia</i> . Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessalonique.	LWQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster.	MFCL	Mémoires et Travaux publiés par des Professeurs des Facultés Catholiques de Lille, Lille.
JNG	Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte, Munich.	Klio	<i>Klio</i> . Beiträge zur alten Geschichte, Leipzig et autres.	MAB.L	Mémoires de l'Académie R. de Belgique – Classe des lettres et des sciences morales et politiques, Bruxelles.	MGH.AA	<i>Monumenta Germaniae Historica – Auctores Antiquissimi</i> , Hanovre.
JPhST	Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Paderborn et autres.	KIT	Kleine Texte (für theologische und philosophische) Vorlesungen und Übungen, Bonn.	MAe	<i>Medium Aevum</i> , Oxford et autres.	MGH.Ep	<i>Monumenta Germaniae Historica – Epistolae</i> , Hanovre.
JRH	Journal of Religious History, Sydney.	Koinonia	Κοινωνία. Organo dell'Associazione di Studi tardoantichi, Naples.	MAg	Miscellanea Agostiniana, Rome, 1930-1931.	MGH.GPR	<i>Monumenta Germaniae Historica – Gesta Pontificum Romanorum</i> , Hanovre.
JRS	Journal of Roman Studies, Londres.	KPS	Klassisch-Philologische Studien, Leipzig.	MAH	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, Paris.	MGH.SRM	<i>Monumenta Germaniae Historica – Scriptores Rerum Merovingicarum</i> , Hanovre.
JS	Journal des s(ç)avants, Paris.	KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen.	MAM	Mémoires de l'Académie (R., Impériale, Nationale) de Metz, Metz et autres.	MGMA	Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart.
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, Sheffield.	Kyrios	Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas, Berlin.	Man.	<i>Manuscripta</i> , St. Louis/MO.	MH	<i>Museum Helveticum</i> . Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft, Basel et autres.
JSPE	Journal for the Study of the Pseudepigrapha (and Related Literature), Sheffield.	Lat.	<i>Lateranum</i> , Rome.	Mar.	<i>Marianum. Ephemerides Mariologicae</i> , Rome.	ML.H	<i>Museum Lessianum</i> – Section Historique, Bruxelles.
JSPE.S	Journal for the Study of the Pseudepigrapha (and Related Literature). Supplement Series, Sheffield.	Latomus	<i>Latomus</i> . Revue d'études latines, Bruxelles.	MAST.M	Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino – Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Turin.	ML.T	<i>Museum Lessianum</i> – Section Théologique, Bruxelles.
JThS	Journal of Theological Studies, Oxford et autres.	LCP	<i>Latinitas Christianorum Primaeva</i> , Nijmegen.	MB	Musée Belge. Revue de philologie classique, Louvain et autres.	Mn.	<i>Mnemosyne. Bibliotheca Classica/Philologica Batava</i> , Leyde.
JWG	Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, Berlin.			MBM	Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, Munich.		

Mn.S	<i>Mnemosyne. Bibliotheca Classical/Philologica Batava – Supplementum</i> , Leyde.	NAWG.PH	Nachrichten (von) der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Göttingen.	OA	<i>Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen</i> , Munich.	PBA	Proceedings of the British Academy for the Promoting of Historical, Philosophical and Philological Studies, Londres.
MPF	Monographien zur Philosophischen Forschung, Reudingen et autres.	NDid	Nuovo Didaskaleion, Catane.	OBO	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i> , Fribourg et autres.	PCRHP/O	Publications du Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie, École Pratique des Hautes Études 2 : Hautes Études Orientales, Genève.
MRSt(L)	Mediaeval and Renaissance Studies, Londres.	NGWG.PH	Nachrichten (von) der Gesellschaft der Wissenschaften (zu) in Göttingen – Philosophisch-Historische Klasse, Berlin.	OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i> , Rome.	PdK	Die Predigt der Kirche. Klassikerbibliothek der christlichen Predigtliteratur, Leipzig.
MSLCA	Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica, Catane.	NHS	Nag Hammadi Studies, Leyde.	OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Rome.	PETSE	Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Stockholm.
MSM	Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy, St. Louis/MO.	NMS	Nottingham Mediaeval Studies, Cambridge et autres.	OCT	Oxford Classical Texts, Oxford.	PFLUS	Publications de la Faculté des Lettres (et Sciences Humaines) de l'Université de Strasbourg, Strasbourg.
MSR	Mélanges de Science Religieuse, Lille.	NRS	Nuova Rivista Storica, Rome et autres.	OC	Das Östliche Christentum, Würzburg.	PFLUT	Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, Turin.
MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies, Cambridge.	NSGTK	Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Berlin.	OECT	Oxford Early Christian Texts, Oxford.	PG	<i>Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Graeca</i> , Paris.
MThS.H	Münchener Theologische Studien – Historische Abteilung, Munich.	NStBA	Neukirchener Studienbücher, Neukirchen.	OLoP	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica</i> , Louvain.	PGW	Philosophie und Grenzwissenschaften, Innsbruck.
MThS.S	Münchener Theologische Studien – Systematische Abteilung, Munich.	NT	<i>Novum Testamentum</i> . An International Quarterly for New Testament and Related Studies, Leyde.	OrChr	<i>Oriens Christianus</i> , Rome et autres.	Ph.	<i>Philologus</i> . Zeitschrift für das klassische Altertum, Wiesbaden et autres.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, Munich et autres.	NTA	Neutestamentliche Abhandlungen, Münster.	Orph.	<i>Orpheus</i> . Rivista di umanità classica e cristiana, Catane.	PhAnt	<i>Philosophia Antiqua</i> , Leyde.
MüSt	Münsterschwarzacher Studien. Missionsbenediktiner der Abtei Münsterschwarzach, Münsterschwarzach.	NTOA	<i>Novum Testamentum et Orbis Antiquus</i> , Fribourg et autres.	OrSyr	Orient Syrien, Paris.	PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Fulda et autres.
Muséon	Muséon. Revue d'études orientales, Louvain et autres.	NTS	<i>Novum Testamentum</i> . An International Quarterly for New Testament and Related Studies – Supplements, Leyde.	OS	Ostkirchliche Studien, Würzburg.	Phoc.	Phoenix. Bulletin uitgeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap « <i>Ex oriente lux</i> », Leyde.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth.	NTS	New Testament Studies. An International Journal Published Under the Auspices of <i>Studiorum Novi Testamenti Societas</i> , Cambridge et autres.	OTM	Oxford Theological Monographs, Oxford.	PhS	Philosophic Studies, Chicago/IL.
MySal	<i>Mysterium Salutis</i> . Grundrißtheilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln.	NTTS	New Testament Tools and Studies, Leyde et autres.	Paideia	Paideia. Rivista letteraria di informazione bibliografica, Gênes.	PIOL	Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain.
NAKG	Nederlands(ch) archief kerkgeschiedenis, La Haye.			Pallas	Pallas. Revue d'études antiques, Toulouse et autres.		
NAWG	Nachrichten (von) der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Göttingen.			PaP	Past and Present. A Journal of Scientific History, Londres.		
				Par.	<i>Paradosis</i> . Études de littérature et de théologie ancienne, Fribourg.		
				PatMS	Patristic Monograph Series, Cambridge/MA.		
				Patr.	<i>Patristica</i> , Paris.		
				Patrologia	<i>Patrologia</i> . Beiträge zum Studium der Kirchenväter, Francfort et autres.		
				PatSor	<i>Patristica Sorbonensia</i> , Paris.		
				PatSt	Patristic Studies. Catholic University of America, Washington/DC.		

PIRHT	Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. Documents, études et répertoires, Paris.	RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.	RFNS	Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Milan.	RSSR	Ricerche di Storia Sociale e Religiosa, Rome.
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne - Series Latina</i> , Paris.	RAC.S	Reallexikon für Antike und Christentum. Supplement-Bände, Stuttgart.	RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain.	RSSR.M	Recherches et Synthèses de Sciences Religieuses - Section de morale, Gembloux.
PLS	<i>Patrologiae Latinae Supplementum</i> , Paris.	RAM	Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse.	RHEF	Revue d'Histoire de l'Église de France, Paris.	RSTh	Regensburger Studien zur Theologie, Berne et autres.
PMAAR	Papers and Monographs of the American Academy in Rome, Rome et autres.	RAMi	Rivista di Ascetica e Mistica, Florence.	RHPbR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg et autres.	RThAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Louvain.
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , Paris et autres.	RB	Revue Biblique, Paris.	RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris.	RThom	Revue Thomiste, Bruges et autres.
POC	Proche-Orient Chrétien, Jérusalem.	RBen	Revue Bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses, Maredsous.	RHT	Revue d'Histoire des Textes, Paris.	RTHP	Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, Louvain.
PP	<i>Philosophia Patrum</i> , Leyde.	RBI	Revue Biblique Internationale, Paris.	RivBib	<i>Rivista Biblica</i> , Rome et autres.	RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne.
PRE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, Stuttgart.	RBMA	<i>Repertorium Biblicum Medii Aevi</i> , Würzburg.	RivLas	Rivista Lasalliana, Turin.	RTL	Revue Théologique de Louvain, Louvain.
PRE.S	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Supplement, Stuttgart.	RBS	<i>Regulae Benedicti Studia. Annuarium Internationale</i> , Hildesheim.	RKAM	Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, Munich et autres.	RUO	Revue de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
ProvHist	Provence Historique, Marseille.	RBS.S	<i>Regulae Benedicti Studia. Annuarium Internationale. Supplementa</i> , Hildesheim.	RMP	Rheinisches Museum für Philologie, Bonn et autres.	RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Giessen et autres.
PRSA	Problemi e Ricerche di Storia Antica, Rome.	RCSF	Rivista Critica di Storia della Filosofia, Milan et autres.	RPARA	Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rome.	SAC	Studi di Antichità Cristiana, Rome.
PS	<i>Patrologia Syriaca</i> , Paris.	REA	Revue des Études Anciennes, Bordeaux.	RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Fribourg/Br.	Sal.	<i>Salesianum</i> . Pontificio Ateneo Salesiano, Turin.
PTS	Patristische Texte und Studien, Berlin.	REAug	Revue des Études Augustiniennes, Paris.	RQ.S	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementhefte, Fribourg/Br.	Salm.	<i>Salmanticensis. Commentarius de sacris disciplinis cura Facultatum Pontificiae Universitatis Ecclesiasticae (Salmanticensis) editus</i> , Salamanca.
PUCSC	Pubblicazioni (Edizioni) dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan.	RechAug	Recherches Augustiniennes, Paris.	RR	Review of Religion, New York.	SAM	Schriften zur antiken Mythologie, Mayence.
PUM.T	Publications of the University of Manchester. Theological Series, Manchester.	RechTh	Recherches Théologiques. Faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, Paris.	RSC	Rivista di Studi Classici, Turin.	Sap.	<i>Sapientia</i> . Revista tomista de filosofia, La Plata et autres.
PuP	Päpste und Papsttum, Stuttgart.	Ren.	<i>Renovatio</i> . Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch, Ratisbonne.	RSFR	Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi, Assise.	SapDom	Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia dei Domenicani d'Italia, Rome et autres.
QD	<i>Quaestiones Disputatae</i> , Fribourg/Br. et autres.	RET	Revista Española de Teología, Madrid.	RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Florence.	SBA	Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Basel.
Quellen	Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, Berlin.	RevSR	Revue des Sciences Religieuses. Faculté catholique de théologie, Strasbourg et autres.	RSPbTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris et autres.		
QVetChr	Quaderni di Vetera Christianorum, Bari.	RFIC	Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, Turin.	RSR	Recherches de Science Religieuse, Paris.		

SBAW.PH	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München – Philosophisch-historische Klasse/Abteilung, Munich.	SEHL	<i>Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini veteris et medii aevi</i> , Escorial.
SBAW.PPH	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München – Philosophisch-Philologische und Historische Klasse, Munich.	SeL	Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, Rome.
SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity, Lewiston/NY.	Seminarium	<i>Seminarium. Commentarii pro seminariis, vocationibus ecclesiasticis, universitatibus</i> , Cité du Vatican.
SBF.CMi	<i>Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor</i> , Jérusalem.	SGKA	Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Paderborn.
SC	Sources Chrétiennes, Paris.	SGLG	<i>Studia Graeca et Latina Gothoburgensia</i> , Stockholm.
SCA	Studies in Christian Antiquity, Washington/DC.	SGTK	Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, Leipzig.
SCBE	<i>Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis</i> , Oxford.	SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg.
ScC	Scuola Cattolica. Rivista di scienze religiose, Milan.	SHAW.PH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-Historische Klasse, Heidelberg.
ScEc	Sciences Ecclésiastiques. Revue philosophique et théologique, Bruges.	SHCT	Studies in the History of Christian Thought, Leyde.
Schol.	Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, Fribourg/Br.	SHG	<i>Subsidia Hagiographica</i> , Bruxelles.
SCO	Studi Classici e Orientali, Pise.	SHR	Studies in the History of Religions, Leyde.
ScrTh	<i>Scripta Theologica</i> . Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pampelune.	SicGym	<i>Siculorum Gymnasium</i> . Rassegna semestrale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, Catane.
SE	<i>Sacris Erudiri</i> . Jaerboek voor godsdienstwetenschappen, Steenbrugge et autres.	Sileno	Sileno. Rivista di studi classici e cristiani, Rome.
SEAug	Studia Ephemeridis « Augustianum », Rome.	SIM	<i>Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini</i> , St. Augustin et autres.
SecCen	The Second Century. A Journal of Early Christian Studies, Abilene/TX.	SJTh	Scottish Journal of Theology, Edimbourg.
		SKG.G	Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft – Geisteswissenschaftliche Klasse, Halle.

SKV	Schriften der Kirchenväter, Munich.	SPB	<i>Studia Patristica et Byzantina</i> , Ettal.
SLAG	Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft (in Finnland), Helsinki et autres.	Spec.	<i>Speculum</i> . A Journal of Mediaeval Studies, Cambridge/MA.
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Munich.	SPMed	Studia Patristica Mediolanensia, Milan.
SMH	Studies in Medieval History, Washington/DC.	SPS	Salzburger Patristische Studien des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Salzbourg et autres.
SMHVL	<i>Scripta Minora</i> . K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, Lund.	SQS	Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften, Tübingen.
SMRH	Studies in Medieval and Renaissance History, Lincoln.	SSAM	Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spolète.
SMRL	Studies in Medieval and Renaissance Latin (Language and Literature), Washington/DC.	SSL	<i>Spicilegium Sacrum Lovaniense</i> , Louvain.
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Rome et autres.	SSR	Studi di Sociologia della Religione, Rome.
SNVAO.HF	Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo – Historisk-Filosofisk Klasse, Oslo.	SSRel	Studi Storico-Religiosi, L'Aquila.
SO	<i>Symbolae Osloenses. Societas Graeco-Latina</i> , Oslo.	SSSR	Society for the Scientific Study of Religion.
SÖAW.PH	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien – Philosophisch-Historische Klasse, Vienne.	SST	Studies in Sacred Theology, Washington/DC.
Sophia	Sophia. Quellen östlicher Theologie, Fribourg/Br.	STA	<i>Studia et Testimonia Antiqua</i> , Munich.
SPAMP	Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Leyde.	StAns	<i>Studia Anselmiana</i> (.). <i>Philosophica [et] theologica</i> , Rome.
SPAW.PH	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Berlin.	StD	Studies and Documents, Londres et autres.
		STG	Studien zur Theologie und Geschichte, St. Ottilien.
		STGL	Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Würzburg.
		STL	Studia Theologica Lundensia, Lund.
		StMed	Studi Medievali, Turin et autres.
		StMLE	Stimmen aus Maria Laach – Ergänzungshefte, Fribourg/Br.

StMon	<i>Studia Monastica</i> , Montserrat.	SWKV	Sämtliche Werke der Kirchen-Väter, Kempten.
StPat	<i>Studia Patavina</i> . Rivista di filosofia e teologia, Padoue.	TANZ	Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen.
StPatr	<i>Studia Patristica</i> (z. T. :) Papers presented to (Papers of) the International Conference on Patristic Studies, Berlin et autres (z. T. = TU).	TaS	Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, Cambridge et autres.
StPB	<i>Studia Post-Biblica</i> , Leyde.	TBAW	Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Stuttgart.
STPIMS	Studies and Texts. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, St. Michael's College, University of Toronto, Toronto.	TBNGP	Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, Berlin.
StPM	<i>Stromata Patristica et Mediaevalia</i> , Bruxelles et autres.	TBT	Theologische Bibliothek Töpelmann, Berlin.
STRIT	<i>Studia Theologica Rheno-Traiectina</i> , Utrecht.	TC	<i>Traditio Christiana</i> . Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, Zürich.
StSil	<i>Studia Silensia</i> , Burgos.	TD.T	<i>Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Pontificia Universitas Gregoriana. Series Theologica</i> , Rome.
StSR	Studi di Scienze Religiose, Parme.	TDT	Textes, Dossiers, Documents, Paris.
StT	Studi e Testi, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cité du Vatican.	TEH	Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe, Munich.
StTh	<i>Studia Theologica</i> . Scandinavian Journal of Theology, Lund et autres.	Teol.	Teologia. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
Studia	<i>Studia</i> . Recherches de philosophie et de théologie publ. par les facultés S. J. de Montréal, Paris et autres.	Teol(Br)	Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Brescia.
SubMon	<i>Subsidia Monastica</i> , Montserrat.	Test.	<i>Testimonia</i> . Schriften der alchristlichen Kirche, Düsseldorf.
SUC	Schriften des Urchristentums, Darmstadt.	TET	Textes et Études Théologiques, Bruges.
SuPa	Sussidi Patristici, Rome.	TeT	Temi e Testi, Rome.
SUSF	Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, Urbino.	Thcol(A)	<i>Theologia</i> . Epistemonikon periodikon, Athènes.
SVigChr	Supplements to <i>Vigiliae Christianae</i> , Leyde.		
SVSL	Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund, Lund.		
SVTP	<i>Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha</i> , Leyde.		

Theol(P)	Théologie. Études publ. sous la dir. de la faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Paris.	TK	Texte und Kommentare. Eine altertumswissenschaftliche Reihe, Berlin.
Theoph.	<i>Theophaneia</i> . Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bonn.	TKTG	Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Gütersloh.
ThF	Theologische Forschung, Hambourg.	TPL	<i>Textus Patristici et Liturgici</i> , Ratisbonne.
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn.	TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin.
ThH	Théologie Historique, Paris.	TRSR	Testi e Ricerche di Scienze Religiose, Florence.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig.	TS	Theological Studies. Theological Faculties of the Society of Jesus in the United States, Woodstock/MD et autres.
Thought	Thought. A Review of Culture and Idea, New York et autres.	TSMÃO	Typologie de Sources du Moyen Âge Occidental, Turnhout.
ThPh	Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift, Fribourg/Br.	TSTP	Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Mayence.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen et autres.	TThSt	Trierer Theologische Studien.
ThR	Theologische Rundschau, Tübingen.	TTS	Tübinger Theologische Studien, Mayence.
THS	Transactions of the R. Historical Society, Londres.	TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, Berlin et autres.
ThSLG	Theologische Studien der (Österreichischen) Leo-Gesellschaft, Vienne.	TuscBü	Tusculum-Bücher (-Bücherei), Munich.
ThST(B)	Theologische Studien, Zürich.	TzF	Texte zur Forschung, Darmstadt.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie, Hambourg et autres.	UB	Urban-(Taschen-)-Bücher, Stuttgart et autres.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.	UNHAI	Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul, Istanbul.
ThZ	Theologische Zeitschrift. Theologische Fakultät der Universität Basel, Basel.	VAW	Verhandelingen der K. Akademie der Wetenschappen te Amsterdam, Amsterdam.
TICP	Travaux de l'Institut Catholique de Paris, Paris.	VetChr	<i>Vetera Christianorum</i> , Bari.

VF	Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht, Munich.	WoodSt	Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni, Cambridge.
VHAAH.FF	K. Vitterhets-, Historie- och Antikvitets - Akademiens handlingar - Filologisk-filosofiska serien, Stockholm.	WSt	Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik, Vienne.
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Wiesbaden et autres.	WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen.
VieMon	Vie Monastique, Bégrolles-en-Mauges.	WZ(H)	Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle.
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i> . Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam-Leyde.	ZDP	Zeitschrift für Deutsche Philologie, Berlin et autres.
ViSa	Vite dei Santi, Vérone.	Zet.	<i>Zetemata</i> . Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, Munich.
Vivarium	<i>Vivarium</i> . A Journal for Mediaeval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages, Leyde.	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart et autres.
VL	<i>Vetus Latina</i> . Die Reste der alateinischen Bibel, Fribourg/Br.	ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie, Vienne et autres.
VNAW	Verhandelingen der (K.) Nederlands(ch)e Akademie van Wetenschappen (te Amsterdam), Amsterdam.	ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin et autres.
VS	Vie Spirituelle, Paris.	ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn.
VS.S	Vie Spirituelle. Supplément, Paris.	ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Kanonistische Abteilung, Weimar.
VSen	<i>Verba Seniorum</i> . Collana di testi patristici e medievali, Albi.	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen et autres.
WB	Die Welt der Bibel, Düsseldorf.	ZWTh	Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie, Iéna et autres.
WBTh	Wiener Beiträge zur Theologie, Vienne.		
WdF	Wege der Forschung, Darmstadt.		

Index

- Abgar d'Édesse, 38, 188
 Acace de Césarée, 224, 238, 292, 327, 328, 333
 Acace de Constantinople, 517
 Achilles d'Alexandrie, 259
 Actes des Apôtres, 34-38, 108
 - Andrae, 34
 - Ioannis, 34
 - Pauli, 34, 37-38
 - Pauli cum Theclae, 37-38
 - Petri, 34, 35-37
 - Pilati, 29, 32
 - Thomae, 34
 Actus Vercellenses, 36
 Adoptionisme, 115, 132, 191, 293
 Aelius Donatus, 361
 Aetius, 221, 224, 235, 275
 Agrapha, 18, 31
 Alexandre d'Alexandrie, 223, 226, 252, 259, 261, 268, 269, 277, 278, 291
 Alexandre de Constantinople, 226, 262
 Ambroise de Milan, 11, 123, 184, 189, 220, 222, 228, 296, 330, 336-343, 352, 354, 363, 365, 430, 433, 444-446, 516, 528
 Amphiloque d'Iconium, 220, 296, 299, 363
 André de Samosate, 486
 Anecdote Holderi, 517, 520
 Anhoméens, 274, 275
 Antiquité, 78, 90, 125, 253-254
 Apocalypses, 40-45, 108
 - Esdras, 42
 - Jacques, 28
 - Jean, 40, 42, 105
 - Paul, 42,
 - Pierre, 42
 - Thomas, 42
 Apocryphes bibliques, 23-44
 Apollinaire de Hiérapolis, 81
 Apollinaire de Laodicée, 230, 236, 238, 266, 291-293, 309, 335, 347, 350, 362, 487, 559
 Apollinariens, 313
 Apollinarisme, 221, 238, 291, 310, 483, 490, 491
 Apollinaristes, 228, 309, 336, 346
 Apologétique, 79, 171, 189, 193, 491
 Apologies, 79, 176
 Apophthegmata Patrum, 31, 393, 399, 404, 405, 406, 535
 Argumentum patristicum, 10, 300, 485
 Arianisme, 218, 221, 224, 237, 273, 274, 310, 339, 443, 483, 486, 490, 514, 517
 Ariens, 215, 220, 278, 308, 309, 313, 335, 336, 343, 346, 353, 358, 492
 Aristée (lettre de), 26
 Aristide d'Athènes, 81
 Ariston de Pella, 81, 87
 Arius, 217, 223, 225, 226, 230, 231, 235, 236, 251, 252, 259, 261, 262, 263, 270, 277, 278, 291
 Ascension d'Isaïe, 42
 Asclepas de Gaza, 231
 Asterius le Sophiste, 330
 Athanase, 11, 24, 189, 217, 218, 219, 220,

- 223, 224, 225, 226, 227, 232, 233, 235, 236, 252, 261, 262, 268, 273, 274, 293, 296, 298, 333, 339, 355, 362, 389, 392, 405, 406, 407, 480, 487
- Athénagore, 91-93
- Augustin d'Hippone, 10, 11, 45, 88, 89, 118, 125, 129, 169, 175, 185, 189, 210, 211, 296, 300, 330, 332, 336, 337, 338, 341, 344, 348, 351, 355, 362, 364, 365, 367, 368, 392, 394-398, 403, 404, 406, 425-455, 475, 481, 484, 492, 496, 497, 514, 522, 526, 528, 529, 530, 532, 533, 536, 540
- Augustin du Danemark, 130
- Aurelius de Carthage, 397, 450
- Auxence de Milan, 228, 276, 337
- Barnabé (voir Lettre de)
- Basile d'Ancyre, 233, 234, 236, 237, 275
- Basile de Césarée (le Grand), 10, 11, 122, 129, 192, 220, 223, 225, 228, 230, 234, 235, 236, 238, 271, 275, 292, 293, 295, 296-299, 300, 301, 304, 305, 306, 308, 311, 339, 341, 342, 346, 348, 352, 355, 356, 363, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 432, 433, 528, 529
- Basilide, 109-110, 126
- Bède le Vénérable, 532
- Benoît de Nursie, 89, 391, 398, 477, 523-529, 536
- Bible, 287
- Hexapla, 129, 366
 - Peschitta syriaque, 489
 - Septante, 26, 31, 66, 77, 123, 169, 366, 368, 489
 - traductions latines, 100, 168-169
 - Vulgate, 169, 228, 366
- Boèce, 89, 516-518, 520, 521, 523, 529
- Braulio de Saragosse, 541
- Breviarus de Hierosolyma, 408
- Caelestius, 439, 440
- Canon, 23-26, 267, 313, 501
- Canon Muratori, 24
- Canons apostoliques des Douze Apôtres, 65
- Cappadociens, 189, 223, 226, 232, 237, 238, 295-308, 332, 336, 350, 363, 389, 399, 401, 451, 486, 529, 536, 563, 566, 567
- Cassiodore, 517, 520-523, 529, 536, 537, 539
- Catéchèses baptismales, 328-330, 343-344, 351, 357-358
- Cecilien de Carthage, 436
- Celse, 30, 132, 133
- Chânes, 129, 293, 349, 486, 489, 559-560
- Chaldéens, 483
- Chrétiens de Thomas, 483
- Christus patiens, 307
- Chronicon Paschale, 84, 98
- Circoncensions, 437
- Clément d'Alexandrie, 39, 59, 66, 98, 108, 109, 111, 112, 122, 123, 124-127, 128, 131, 254, 331, 405, 566
- Clovis, 529
- Codex Sinaiticus, 39
- Codex Theodosianus, 302, 345
- Cohortatio ad Graecos, 82
- Conciles/Synodes
- Alexandrie (vers 231), 128
 - Alexandrie (vers 319), 261
 - Alexandrie (323), 223, 230, 231, 252, 253
 - Alexandrie (338), 270
 - Alexandrie (356), 219
 - Alexandrie (362), 220, 225, 230, 232, 234, 237, 238, 291, 292
 - Alexandrie (après 400), 334
 - Alexandrie (430), 481
 - Ancyre (358), 230, 233, 237, 275
 - Antioche (268), 223, 231, 234, 237
 - Antioche (324/325), 223, 224, 230, 231, 252, 262
 - Antioche (vers 327), 230
 - Antioche (328/329), 224, 231
 - Antioche (341) (Synode de la dédicace de l'église), 231-232, 238, 275
 - Formule d'Antioche, 238
 - Deuxième formule d'Antioche, 232
 - Quatrième formule d'Antioche, 232
 - Antioche (344), 224, 230, 233
 - Antioche (352), 230, 232
 - Antioche (358), 224, 233, 237
 - Antioche (360/361), 225, 231
 - Antioche (379), 225, 292, 302
 - Aquilée (378), 228

- Aquilée (381), 339
 - Arles (353), 219, 230, 270
 - Béziers (Bittera) (356), 230, 274
 - Bythinie (324), 226
 - Carthage (251), 180, 181
 - Carthage (avant 417), 438
 - Césarée (323/324), 252
 - Cilicie, 349
 - Chalcedoine (451), 175, 209, 210, 223, 266, 294, 306, 309, 310, 337, 448, 475, 476, 480, 484, 487, 488, 489, 490, 491, 493, 494, 496, 497-501, 517, 564
 - Chypre (après 400), 334
 - Constantinople (359/360), 297
 - Constantinople (360), 219, 224, 231, 234, 236, 238, 292, 328
 - Constantinople I (381), 227, 229, 230, 231, 237, 266, 302, 306, 308, 309-313, 335, 339, 345, 350, 353, 363, 401, 443, 480, 486, 499, 501
 - Constantinople (382), 302, 313
 - Constantinople (383), 302
 - Constantinople (394), 302
 - Constantinople (426), 401
 - Constantinople (448) (Synode local de), 494, 498
 - Constantinople (499), 345, 346, 486
 - Constantinople II (553), 134, 303, 345, 348, 399, 485, 486, 487, 489, 498, 564
 - Constantinople III (680/681) (« In Trullo »), 498, 564
 - Diospolis (Palestine) (415), 440
 - Égypte (352), 230
 - Éphèse (431), 10, 210, 223, 300, 309, 401, 444, 479-487, 488, 490, 564
 - Éphèse (449) (Synode du « brigandage »), 495, 498
 - Florence (1439), 482
 - Gaulois, 44, 275
 - Gaulois (358), 231, 275
 - Hieria, 569
 - Hippo Regius (393), 24
 - Jérusalem (335), 217, 230, 231, 261, 367
 - Milan (345), 230, 233
 - Milan (355), 219, 231, 270, 273
 - Milève (avant 417), 440
 - Nicée I (325), 10, 64, 114, 209, 217, 219, 221, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 237, 252, 259, 262-268, 310, 334, 392, 444, 498
 - Nicée (327 ?), 217, 226, 230
 - Nicée II (787), 269, 303, 476
 - Orange II (529), 442
 - Paris (360/361), 219, 225, 231, 234, 238, 276, 328
 - Rimini (359), 219, 227, 230, 233-234, 274, 328
 - Rome (251), 180
 - Rome (341), 227, 230, 232, 270
 - Rome (353), 230
 - Rome (370), 228
 - Rome (382), 292, 365
 - Rome (430), 480
 - Sardique (343), 226, 230, 232
 - Séleucie (359), 219, 224, 227, 230-233, 234, 274, 292, 327, 328, 333
 - Sirmium (347), 230, 233, 274
 - Sirmium (351), 230, 233, 275
 - Sirmium (357), 219, 230, 233, 274
 - Sirmium (358), 275
 - Première formule de Sirmium (351), 233, 274
 - Deuxième formule de Sirmium (357), 227, 233, 237, 274
 - Tolède III (589), 532
 - Tolède IV (633), 540
 - Trente, 26
 - Tyane (366), 298
 - Tyr (335), 230, 231, 270
- Conférence de Carthage (411), 438
- Constantin Monomaque, 355
- Constitutions apostoliques, 65
- Contra Sabellianos, 293
- Controverse arienne, 234
- Crescens, 84, 89
- Cyprien de Carthage, 101-102, 169, 171, 177, 178-183, 188, 191, 276, 536
- Cyrille d'Alexandrie, 10, 11, 189, 293, 300, 345, 480, 482, 484, 485, 486, 487, 490, 492, 494, 499, 559
- Cyrille de Jérusalem, 11, 310, 327-330
- De locis sanctis, 408
- De monarchia, 82
- Décret de Gélase, 24, 29, 403
- Décret sur la date de Pâques, 263, 266-267

- Decretum de libris sacris, 26
 Démophile de Constantinople, 221, 227, 306, 309
 Denys d'Alexandrie, 188, 253
 Dialogue, 87-89, 176-177
 Dialogue d'Adamante, 360
 Dialogues du Sauveur, 29
 Diatessaron, 90-91
 Didachè, 17, 40, 58, 65-66, 120, 194
 Didascalia Apostolorum, 120
 Didyme d'Alexandrie, 236, 339, 359, 364, 365, 486
 Diodore de Tarse, 122, 310, 345-348, 349, 352, 389, 486, 487, 488, 489, 490, 559
 Diognète (apologie à), 58, 82-84
 Dioscore, 494, 495, 498
 Discours, 307-308
 Docétisme, 32, 61, 91, 132, 191, 496
 Doctrina Apostolorum, 65
 Doctrine des deux voies, 17
 Domnus d'Antioche, 494
 Donat, 436
 Donatisme, 436-438
 Ebedjeu, 483
 Écoles, 121-134, 331, 345, 427, 521, 538, 540
 Écrits exégétiques, 129-131
 Église copte, 487, 500
 Églises nestorienne, 482
 Ekthesis makrostichos, 233
 Empereurs romains
 - Anastase, 516
 - Antonin le Pieux, 82, 100
 - Arbogast (usurpateur), 222
 - Arcadius, 353, 355
 - Auguste, 185
 - Commode, 92, 125
 - Dèce, 79, 98, 104, 129, 178, 179, 182, 183, 189, 191, 275
 - Dioclétien, 106, 192, 193, 214, 220, 251, 256, 259, 295, 313, 436, 537
 - Domitien, 59
 - Eugène (usurpateur), 222
 - Flavius Dalmatius, 218
 - Gratien, 214, 220, 339
 - Honorius, 438
 - Jovien, 219, 271, 292
 - Julien l'Apostat, 214, 215, 219, 220, 234, 271, 272, 274-276, 297, 305, 307, 328, 339, 346
 - Justin, 517
 - Justinien, 134, 476, 520, 531, 540
 - Constance II, 214, 218, 220, 226, 227, 234, 237, 238, 270, 271, 275, 276, 328, 517
 - Constant I^{er}, 214, 218, 226, 227, 232, 233, 270
 - Constant II, 564
 - Constantin le Grand, 45, 192, 213, 214, 215, 217-218, 224-226, 231, 233, 251, 253, 255-258, 261-263, 268-270, 274, 339, 355, 408, 491
 - Constantin II, 218, 270, 274
 - Léon III, 569
 - Licinius, 214, 226, 256, 491
 - Lucius Verus, 81
 - Magnence (usurpateur), 218, 219
 - Marc Aurèle, 81, 92, 94
 - Marcien, 495, 498
 - Maurice, 531
 - Maxime (usurpateur), 221, 339, 433
 - Maximien, 214
 - Maximin Daïa, 33
 - Maximin le Thrace, 119
 - Néron, 38, 275
 - Phocas, 531
 - Procope (usurpateur), 187
 - Romulus Augustus, 476
 - Théodose le Grand, 213, 214, 215, 221, 222, 225, 227, 228, 230, 234, 237, 298, 301, 306, 309, 310, 340, 356, 360, 363, 482, 495
 - Théodose II, 481, 494
 - Titus, 39
 - Trajan, 61, 80
 - Trebonius Gallus, 184
 - Valens, 214, 220, 221, 223-225, 234, 238, 271, 297, 298, 301, 305, 306, 328, 346
 - Valentinien I^{er}, 214, 220, 228, 276, 337, 338
 - Valentinien II, 214, 220, 222, 339
 - Valentinien III, 444
 - Valérien, 101, 178, 180, 184, 191
 Éphèse, 223, 481, 498
 Éphrem le Syrien, 10, 11, 90, 302
 Épiphane de Constantia (Salamine), 33, 34, 84, 89, 108, 112, 113, 134, 292,

- 310, 354, 359, 363, 364, 367, 369, 389, 402
 Epistula Apostolorum, 29, 31-32, 188
 Erotaprokseis, 347, 489
 Étienne d'Antioche, 224, 233
 Euchites, 401
 Eudoxe d'Antioche/Constantinople, 223, 224, 226, 236
 Eugippius (règle d'), 395, 528
 Eunome de Cyzique, 221, 224, 230, 235, 236, 238, 275, 299, 303
 Eunomianisme, 310
 Eunomiens, 308, 313
 Eusèbe de Césarée, 31, 33, 39, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 81, 82, 84, 94, 103, 110, 113, 115, 116, 118, 124, 125, 127, 190, 217, 224, 226, 231, 237, 238, 251, 261, 263, 264, 297, 298, 359, 360, 363, 366, 405, 491, 539, 540
 Eusèbe d'Émèse, 346
 Eusèbe de Dorylée, 494
 Eusèbe de Nicomédie, 217, 226, 232, 261, 269
 Eusèbe de Verceil, 236, 276
 Eusébiens, 227, 237, 270, 327, 334
 Eustathe d'Antioche, 217, 223, 224, 226, 231, 252, 262
 Eustathe de Sébaste, 236, 292
 Eutychès, 223, 313, 488, 490, 494, 495, 496, 499
 Euzoïus d'Antioche, 225, 261
 Évagre d'Antioche, 362, 363, 406
 Évagre le Pontique, 398-400, 402, 404, 565, 566
 Évangiles, 27-32, 108
 - Évangile arabe de l'enfance, 28
 - Évangile copte de Thomas, 18, 28, 31-32, 108
 - Évangile de Barthélemy, 28
 - Évangile de Gamaliel, 29
 - Évangile de Nicodème, 29, 32-34
 - Évangile de Pierre, 28
 - Évangile des Ébionites, 28
 - Évangile des Nazaréens, 28
 - Évangile du Pseudo-Matthieu, 28
 - Protévangile de Jacques, 29-31
 Flacillus d'Antioche, 231, 232
 Flavien d'Antioche, 225, 349, 353, 357
 Flavien de Constantinople, 494, 495, 498
 Flavius Josèphe, 20, 81, 254
 Florilèges, 336, 490
 Freer-Logion, 29
 Gaudence de Brescia, 496
 Gennade de Marseille, 366, 483, 497, 514, 540
 Georges de Cappadoce, 219
 Georges de Laodicée, 291-292
 Germain de Constantinople, 569, 571
 Germinius de Sirmium, 233, 274
 Gerontius, 405
 Gesta Martyrum, 535
 Gnose/Gnosticisme, 23-24, 28, 31-32, 38, 45, 65, 107-109, 116-118, 120, 123, 126, 131, 170, 191, 336, 490
 Grégoire de Nazianze, 11, 122, 129, 186, 190, 221, 227, 236, 238, 271, 292, 295-298, 301, 303, 304-309, 310, 311, 346, 353, 355, 356, 363, 393, 398, 534, 565, 566
 Grégoire de Nysse, 33, 88, 89, 123, 220, 235, 236, 238, 293, 295, 296, 298, 300-304, 310, 327, 330, 363, 401, 405, 433, 561, 566, 567
 Grégoire de Tours, 535, 537-540
 Grégoire le Cappadocien, 270
 Grégoire le Thaumaturge, 127, 233, 293, 295, 296, 405
 Grégoire le Théologien, 563
 Hagiographie, 390-410
 Harmonies évangéliques, 91
 Hérésies, 106-121, 174
 Hermias, 82
 Hilaire d'Arles, 514
 Hilaire de Poitiers, 11, 219, 225, 227, 231, 233, 238, 273-279, 327, 342, 343, 442, 450
 Hippolyte de Rome, 108, 110, 111, 112, 115, 119-121, 128, 254, 335
 Histoire de Joseph le Charpentier, 28
 Historia monachorum, 405
 Historiographie, 253-254
 Homéens, 238, 275, 292, 297
 Homoïousiens, 237-238, 275, 297
 Homœousiens, 236-237
 Hymnes, 41, 276
 Hypatius d'Éphèse, 561
 Hypomnemata, 126

- Ibas d'Édesse, 348, 498
 Iconoclisme, 334, 476, 569, 571
 Idée romaine (de l'empire), 213-215, 221, 451-453, 475, 492
 Ignace d'Antioche, 58, 60-62, 63
 Ildefonse de Tolède, 367, 541
 Irénée de Lyon, 59, 62, 63, 64, 108, 110, 111, 112, 114, 115-119, 120, 266, 336, 483
 Isidore de Séville, 11, 255, 366, 475, 537, 540-541
 Itinéraires, 390, 408-411
 – Itinerarium Anonymi Placenti, 408
 – Itinerarium Burdigalense, 408
 – Itinerarium Egeriae, 330, 408, 409-410
 – Itinerarium Einsidlense, 408
 – Itinerarium Malmesburiense, 408
 Jean Cassien, 130, 399, 400, 402-405, 442, 492, 529
 Jean Chrysostome, 11, 79, 98, 189, 223, 225, 227, 271, 296, 305, 308, 313, 330, 334, 346, 348, 351, 352-358, 359, 365, 369, 399, 403, 480, 483, 534
 Jean d'Antioche, 481, 482, 488, 494, 499
 Jean Damascène, 11, 475, 477, 564, 567, 568-571
 Jean de Jérusalem, 134, 328, 334, 335, 349, 359, 364, 365, 369, 568
 Jérôme, 10, 11, 30, 31, 39, 61, 116, 124, 127, 129, 132, 134, 169, 170, 171, 178, 185, 189, 228, 251, 255, 292, 306, 334, 336, 356, 359, 360, 361-369, 389, 391, 402, 405, 432, 438, 444, 514, 528, 529, 536, 539, 540
 Jordanes, 522
 Josèphe/Josippe, 120
 Jules l'Africain, 254
 Julien d'Éclane, 349, 440-441
 Justin, 33, 82, 84, 87, 88, 89, 98-100, 112, 122, 124
 Juvénal de Jérusalem, 492
 Lactance, 192-194, 251, 257, 336
 Lampsakos, 119
 « Langue particulière » chrétienne, 77, 167
 Léandre de Séville, 530, 532, 533, 534, 540
 Lectionnaire arménien, 410
 Légendes, 25, 96
 Leontius d'Antioche, 224, 346
 Leporius, 210, 403, 443, 449
 Lettres, 19, 38-40, 59-62, 108, 183-190, 272, 308, 353, 367, 492, 514, 522, 536-537
 – Lettre aux Hébreux, 112
 – Lettre aux Laodicéens, 38, 118
 – Lettre de Barnabé, 17, 39-40, 58, 65, 188, 194
 – Lettres de communion, 189
 – Lettre de Jacques, 353
 – Lettres de Paix, 189
 – Lettre papale, 189
 – Lettre de Pâques, 272, 367, 480
 – Lettre de Pierre, 188
 – Lettre de Ponce Pilate, 188
 – Lettre de Sénèque et Paul, 38-39, 188
 – Lettre des communautés de Vienne et de Lyon, 92, 103, 104
 – Lettres de Paul, 38, 117, 169, 183, 188, 349
 – Lettres décrétales, 189
 – Lettres pastorales, 112
 – Lettres synodales, 183, 189, 263, 267-268, 497, 498
 – Responsum, 189
 Leukios Charinos, 35
 Libanios, 297, 348, 352
 Liber enormis, 367
 Liber pontificalis, 492
 Littérature postapostolique, 58-67
 Liturgie de saint Basile, 299
 Liutprand, 444
 Livre d'Hénoch (slave), 42
 Livre de Thomas, 31
 Livres de sagesse, 108
 Logia, 31
 Lombards, 528, 530, 531, 537
 Longs Frères, 334, 354, 369, 399
 Lucien d'Antioche, 122, 226, 259, 263
 Lucifer de Cagliari, 219
 Lucifer de Calaris, 225, 236, 276
 Macédoniens, 221, 226, 238, 308, 309, 310, 346
 Macédonius de Constantinople, 224, 226
 Magistri probabiles, 10

- Manichéens, 31, 35, 335, 428-429, 446, 492
 Manichéisme, 436
 Marcel d'Ancyre, 115, 217, 218, 224, 226, 227, 232, 233, 236, 237, 252, 270, 272, 275, 313
 Marcion, 84, 91, 112, 170
 Marcionites, 132, 191
 Martin de Tours, 64, 276, 338, 405, 525, 530, 538, 539, 564
 Martyria, 102-106
 – Martyrium Pionii, 103
 – Martyrium Polycarpi, 63, 102-103
 Martyrologium Hieronymianum, 365
 Maxime le Confesseur, 33, 113, 114, 119, 180, 214, 217, 221, 257, 270, 313, 399, 433, 443, 535, 536, 563-568
 Maximin de Trèves, 270
 Méléce d'Antioche, 224-225, 228, 238, 267, 269, 271, 292, 306, 310, 346, 349, 352, 353, 363
 Méliciens, 260, 267, 268
 Mélicios de Lycopolis, 223, 259
 Méliton de Sardes, 81, 94-96, 559
 Messaliens, 401
 Méthode d'Olympe, 88, 89
 Miltiade, 81
 Minucius Felix, 88, 176-177
 Miscellanea, 126
 Modalisme, 132, 175, 191
 Monachisme, 269, 276, 297, 332, 333, 352, 359, 361, 363, 389-409, 433, 521, 522, 523-531
 Monarchianisme, 112, 114, 174, 231, 233, 259
 Monophysisme, 89, 293, 480, 483, 489, 490, 500
 Monothélisme, 294, 498, 563
 Monothélisme/monoénergisme, 476
 Montan, 113
 Montanisme, 105, 112, 113-114, 115, 170, 171, 254
 Nag Hammadi (bibliothèque de), 18, 28, 31, 42, 108-109, 111
 Naucratis, 295, 297
 Nectaire de Constantinople, 221, 227, 292, 308, 332, 353, 398
 Néoarianisme, 221, 224, 230, 235, 238
 Nestorianisme, 346, 351, 486
 Nestorius, 89, 210, 223, 266, 313, 345, 347, 348, 403, 449, 476, 479-487, 488-492, 494, 498, 499
 Nicéens, 215
 Nicolas de Myre, 263
 Nil d'Ancyre, 399
 Noël de Smyrne, 115, 119, 175
 Notitiae ecclesiarum, 408
 Novatien, 178, 180, 184, 190, 191, 276, 279, 450
 Novatiens, 480
 Odes, 109
 Odes de Salomon, 67
 Odoacre, 476, 516, 520
 Oratio ad Graecos, 82
 Origène, 31, 59, 61, 88, 109, 112, 120, 122, 123, 124, 127-134, 188, 237, 251, 253, 259, 260, 274, 276, 296, 297, 303, 305, 331, 333, 334, 342, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 399, 486, 559, 566
 Origénisme, 134, 334, 336, 354, 360, 361, 369, 399, 403
 Orthodoxie, 106, 107
 Ossius de Cordoue, 219, 223, 227, 236, 261, 262, 274
 Pacôme, 390-392, 396, 528
 Palladius, 355, 399, 405, 535
 Pamphile de Césarée, 129, 251, 359
 Pantainos, 122, 124
 Panthera (légende de), 30, 33
 Papes
 – Agapet, 521, 529
 – Anastase, 360, 367
 – Anicet, 63, 64, 115
 – Antherus, 119
 – Benoît, 530
 – Boniface, 440
 – Calixte, 119
 – Célestin, 444, 480, 481, 485, 492
 – Corneille, 180, 181, 184, 191
 – Damase, 24, 220, 228, 292, 363, 364, 366, 367, 369
 – Éleuthère, 115
 – Étienne, 180, 184
 – Fabien, 119, 191
 – Felix, 293
 – Felix II, 225, 227

- Felix III, 529
- Gélase, 190
- Grégoire le Grand, 11, 89, 190, 336, 365, 392, 400, 425, 444, 475, 477, 492, 516, 522, 523, 524, 525, 526, 528-537, 538, 539, 540, 541, 563
- Innocent, 190, 355, 367, 403, 440, 492
- Innocent III, 11, 540
- Jules, 226, 227, 232, 270, 293
- Clément, 58, 59-60, 360
- Léon le Grand, 11, 190, 337, 489, 492-497, 499, 501, 522, 536, 537
- Libère, 219, 227, 271, 274
- Marc, 228
- Pélagie II, 530, 537
- Pontianus, 119
- Silvestre, 227, 258
- Sirice, 190, 364
- Sixte II, 360
- Sixte III, 441, 492, 494
- Vigile, 134, 521
- Victor, 64, 115, 119, 266
- Zosime, 190, 440
- Papias de Hiérapolis, 58, 64-65
- Papyrus d'Oxyrhynchos, 18, 31, 65
- Passio Perpetuae et Felicitatis, 104-106
- Passiones, 102-106
- Pasteur d'Hermas, 42-44, 58, 105
- Patriarcat, 223-229, 492, 493, 501
- Patristicisme, 115, 175
- Paul de Constantinople, 226
- Paul de Samosate, 115, 223, 231, 237, 293
- Paulicianistes, 267
- Paulin d'Antioche, 225, 334, 363
- Paulin de Nole, 187, 189
- Paulin de Trèves, 270, 271
- Pelage, 368, 438-442
- Pelage de Laodicée, 292
- Pélagianisme, 10, 349, 438-442, 449, 492
- Pères apostoliques, 39, 57-58, 82
- Philippe de Sidé, 91
- Philocalie, 129, 297, 305
- Philon d'Alexandrie, 81, 123-124, 127, 131, 303, 342
- Photin de Sirmium, 115, 233, 236, 237, 270, 313
- Photinianisme, 233
- Photius, 127, 345, 346
- Pierre Chrysologue, 11, 352
- Pierre de Natalibus, 450
- Pierre de Sébaste, 220, 295, 303, 310
- Pierre d'Alexandrie, 223, 259
- Pierre II d'Alexandrie, 223
- Pistis Sophia, 28, 67
- Plin le Jeune, 80, 186
- Pneumatologie/Pneumatomaques, 221, 226, 228, 230, 309, 313, 335, 336
- Poèmes, 307, 519
- Polycarpe de Smyrne, 58, 60, 62-64, 102, 115, 266
- Porphyre, 346, 432
- Possidius de Calama, 406, 425, 426, 433, 434
- Praxéas, 115, 174
- Praesens, 100
- Prédestination (doctrine de la), 440, 442-443
- Prédication (homélies), 66-67, 108, 111
- Première lettre de Clément, 59-60, 188
- Première lettre de Pierre, 353
- Prénestorianisme, 443
- Primauté, 182, 258, 313, 493-494, 501, 529
- Priscillianus, 339
- Priscilliens, 215
- Probus, 337
- Proclus, 494, 561, 562
- Proclus de Constantinople, 494
- Proconsul/Protocole, 96-100
- Procope de Gaza, 368, 559, 560
- Prosper d'Aquitaine, 255, 442, 497
- Psaumes, 109, 111
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, 561-563, 565
- Pseudo-seconde lettre de Clément, 66-67, 95
- Quadratus, 58, 81, 84
- Quartodécimans, 64, 95, 116
- Querelle des images (voir Iconoclasme)
- Querelle des Trois Chapitres, 345, 348, 476, 485, 486, 487, 498
- Récarède, 529, 532
- Récits de martyres, 96-106, 176, 389, 405
 - Acta Alexandrinorum, 98
 - Acta Cypriani, 101-102
 - Acta Iustini, 98-100

- Acta Scillicitorum, 100-101, 167, 168
- Récits de pèlerins, 389
- Règle de saint Basile, 359, 392-394
- Règles monastiques, 390-398
- Regula Eugippii, 528
- Regula magistri, 528
- Roman antique, 35
- Roman de Barlaam et Josaphat, 569
- Rufin de Concordia (Aquilée), 129, 132, 134, 251, 257, 334, 359-361, 362, 364, 367, 368, 389, 393, 398, 399, 402, 491, 535
- Sabellianisme, 115, 224, 225, 252, 259, 274, 277, 483
- Sabelliens, 313, 336, 343, 358
- Sabellius, 115, 119, 277
- Salvien de Marseille, 513-515, 516
- Saturnin d'Arles, 274
- Schisme acacien, 517
- Schisme de Méléce, 223, 224-225, 268, 292, 306, 310
- Schisme de Novatien, 180, 184
- Sextus, 360
- Semi-ariens, 237-238, 313
- Semi-pélagianisme, 404, 442
- Sentences de Sextus, 360
- Sergios de Constantinople, 564
- Sévère Ibu al-Muqaffa, 269
- Sibylles chrétiennes, 44-45
- Simon de Cyrène, 110
- Simon le Magicien, 36, 109, 329
- Simplicianus de Milan, 338, 431
- Socrate le Scolastique, 191, 257, 491, 522
- Sophrone de Jérusalem, 564
- Sozomène, 257, 356, 491, 522
- Subordinationisme, 132, 259
- Suda, 305, 346
- Suétone, 366
- Sulpice Sévère, 89, 255, 405, 535
- Syllukianistes, 226
- Symboles, 263-266, 310-312
- Syméon de Mésopotamie (Macaire), 401-402
- Symmachus (sénateur romain), 339, 516
- Syrianos, 561
- Tatien le Syrien, 89-91
- Te Deum, 345
- Tertullien, 33, 98, 105, 108, 112, 113, 114, 115, 121, 167, 169, 170-175, 177, 179, 180, 188, 192, 276, 279, 330, 450
- Testament d'Abraham, 42
- Textes issus des communautés, 64-66
- Théodelinde, 531, 532
- Théodoric le Grand, 476, 516, 517, 520, 521, 522
- Théodore de Mopsueste, 236, 330, 345, 346, 348-351, 352, 357, 479, 483, 486, 487, 488, 489, 490, 559
- Théodoret de Cyr, 89, 257, 348, 405, 486, 487-492, 498, 499, 559
- Théophile d'Alexandrie, 134, 189, 334, 353, 354, 355, 364, 365, 367, 480
- Théophile d'Antioche, 82, 254, 369
- Tradition apostolique, 120, 330
- Trebonius Gallus, 184
- Tychonius, 455
- Union de 433, 494
- Ursacius de Singidunum, 233, 274
- Ursinus, 220
- Valens de Mursa, 233, 274
- Valentin le Gnostique, 109, 110-112, 126
- Valentiniens, 116, 132, 170
- Valerius de Bierzo, 409
- Vénace Fortunat, 273
- Verba seniorum, 406
- Vie de Paul, 363, 405
- Vita Antonii, 273, 362, 406-407
- Vita De Whirby, 532
- Vita Patrum, 406, 528, 535, 538
- Vitalis d'Antioche, 292
- Vivarium, 522
- Wulfila, 226, 517

Table des matières

AVANT-PROPOS DE L'ÉDITION FRANÇAISE	7
INTRODUCTION. LA « PATROLOGIE »	9
I. Le concept de « Père »	9
II. Pères de l'Église, docteurs de l'Église, écrivains ecclésiastiques	10
III. Patrologie, patristique, histoire de la littérature	12
Bibliographie	13

Première partie La littérature apostolique et postapostolique

INTRODUCTION. LA NAISSANCE DE LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ..	17
I. Tradition orale et formes pré littéraires	17
II. Les genres littéraires de la littérature apostolique	19
Bibliographie	20
CHAPITRE PREMIER. LES APOCRYPHES BIBLIQUES	23
Introduction. La constitution du canon biblique	23
A. Le Nouveau Testament	23
B. L'Ancien Testament	26
I. Les évangiles apocryphes	27
1. Le genre littéraire	27
2. Le <i>Protévangile de Jacques</i>	29
3. L' <i>Évangile copte de Thomas</i>	31
4. L' <i>Epistula Apostolorum</i>	31
5. L' <i>Évangile de Nicodème</i>	32

II. Les histoires d'apôtres	34
1. Le genre littéraire	34
2. Les <i>Actes de Pierre</i>	35
3. Les <i>Actes de Paul</i>	37
III. Les lettres	38
1. Le genre littéraire	38
2. La <i>Lettre de Barnabé</i>	39
IV. Les apocalypses	40
1. Le genre littéraire	40
2. Le <i>Pasteur d'Hermas</i>	42
3. Les sybilles chrétiennes	44
Bibliographie	46
CHAPITRE II. LA LITTÉRATURE POSTAPOSTOLIQUE	57
I. Les lettres	59
1. La <i>Première Lettre de Clément</i>	59
2. Les <i>Lettres d'Ignace d'Antioche</i>	60
3. Les <i>Lettres de Polycarpe de Smyrne</i>	62
II. Les textes issus des communautés	64
1. Les <i>Fragments de Papias</i>	64
2. La <i>Didachè</i>	65
III. La plus ancienne prédication : la <i>Pseudo-Seconde Lettre de Clément</i>	66
IV. Les débuts de la poésie chrétienne : les <i>Odes de Salomon</i>	67
Bibliographie	68

Deuxième partie

La littérature du temps des persécutions (du milieu du II^e siècle au début du IV^e siècle)

CHAPITRE PREMIER. LA LITTÉRATURE GRECQUE	77
Introduction. Le grec chrétien	77
I. Les apologistes grecs	78
1. L' <i>Apologie à Diognète</i>	82
2. Justin le martyr	84
A. La <i>Première Apologie</i>	85
B. La <i>Deuxième Apologie</i>	86
C. Le <i>Dialogue avec le juif Tryphon</i>	86
Excursus 1. Le dialogue dans l'Antiquité et dans le christianisme	87
3. Tatien le Syrien	89

A. L' <i>Oratio ad Graecos</i>	89
B. Le <i>Diatessaron</i>	90
4. Athénagore	91
A. La <i>Supplique au sujet des chrétiens</i>	92
B. <i>Sur la résurrection des morts</i>	93
II. L' <i>Homélie pascale</i> de Méliton de Sardes	94
III. Les récits de martyres	96
1. <i>Acta</i>	98
A. Les <i>Acta Iustini</i>	98
B. Les <i>Actes des martyrs de Scilli</i>	100
C. Les <i>Actes de Cyprien</i>	101
2. <i>Martyria et Passiones</i>	102
A. Le <i>Martyre de Polycarpe</i>	102
B. La <i>Lettre des communautés de Vienne et de Lyon</i>	103
C. La <i>Passion de Perpétue et de Félicité</i>	104
IV. Littérature hérétique et antihérétique	
Orthodoxie et hérésie dans l'Église antique	106
1. Les courants hérétiques	107
A. Le gnosticisme	107
B. Marcion	112
C. Le montanisme	113
D. Le monarchianisme	114
2. Réponses orthodoxes	115
A. Irénée de Lyon	115
B. Hippolyte de Rome	119
V. Les débuts des écoles chrétiennes	121
1. Philon d'Alexandrie	123
2. Clément d'Alexandrie	124
A. Le <i>Proteptikos</i>	125
B. Le <i>Paidagogos</i>	125
C. Les <i>Stromates</i>	126
3. Origène	127
A. Les écrits exégétiques	129
B. La théologie spirituelle	131
C. <i>De principiis</i>	131
D. <i>Contra Celsum</i>	132
E. Les controverses autour d'Origène	133
Bibliographie	134

CHAPITRE II. LES DÉBUTS DE LA LITTÉRATURE LATINE	167
Introduction. Le latin chrétien	167
I. Les premières traductions latines de la Bible	168

II. Tertullien	170
1. <i>Ad nationes et Apologeticum</i>	171
2. <i>De praescriptione haereticorum</i>	173
3. <i>Adversus Praexan</i>	174
III. Minucius Felix	176
IV. Cyprien de Carthage	178
1. <i>De lapsis</i>	181
2. <i>De ecclesiae unitate</i>	181
3. Le corpus des <i>Lettres</i>	183
Excursus 2. La lettre dans l'Antiquité et dans le christianisme	184
A. La correspondance de tous les jours	184
B. La lettre littéraire	186
C. La lettre dans le christianisme	188
D. La théorie de la lettre dans l'Antiquité	190
V. Novatien	190
– <i>De Trinitate</i>	191
VI. Lactance	192
– <i>De divinae institutiones</i> et leur <i>Epitome</i>	193
Bibliographie	194

Troisième partie

La littérature au temps de l'essor de l'Église impériale (du début du IV^e siècle jusque vers 430)

Le « tournant constantinien »	209
-------------------------------	-----

INTRODUCTION. CARACTÉRISTIQUES PRINCIPALES

DE L'HISTOIRE DU IV ^e SIÈCLE	213
I. Histoire politique	213
Introduction. L'idée d'un empire sacré	213
1. Constantin le Grand (306/324-337)	217
2. Les fils de Constantin (337-361)	218
A. Le gouvernement commun (337-353)	218
B. Constance II, souverain unique (353-361)	218
3. Julien l'Apostat (361-363) et Jovien (363-364)	219
4. Valentinien (364-375) et Valens (364-378)	220
5. Théodose le Grand (379/388-395)	221
II. Histoire de l'Église	222
1. Les patriarchats	223
A. Alexandrie	223
B. Antioche	223

C. Constantinople	225
D. Rome	227
2. Les synodes	229
A. Jusqu'au synode d'Antioche (341)	231
B. Le synode de Sardique (343)	232
C. D'Antioche (344) à Sirmium (351) : le photinisme	233
D. D'Antioche (352) à Sirmium (357)	233
E. Ancyre (358) et le double synode de Rimini/Séleucie (359)	233
F. Alexandrie (362)	234
III. La théologie	235
1. Les anoméens (ariens, radicaux, néoariens, eunomiens)	235
2. Les homoousiens (nicéens)	236
3. Les homoiousiens (eusébiens, semi-ariens)	237
4. Les homéens	238
Bibliographie	239
CHAPITRE PREMIER. LA PREMIÈRE PHASE DE L'ARIANISME	251
I. Eusèbe de Césarée	251
1. Chronographie chrétienne et théologie de l'histoire avant Eusèbe	253
2. La <i>Chronique</i>	254
3. L' <i>Histoire ecclésiastique</i>	256
4. La <i>Vita Constantini</i>	257
II. Arius	259
III. Le concile de Nicée (325)	262
1. Le <i>Symbolum</i>	263
2. Le décret concernant la date de Pâques	266
3. Les canons	267
4. La lettre synodale	267
IV. Athanase	268
– Œuvres	272
V. Hilaire de Poitiers	273
– <i>De Trinitate</i>	276
Bibliographie	279
CHAPITRE II. LA DEUXIÈME PHASE DE L'ARIANISME ET L'APOLLINARISME	291
I. Apollinaire de Laodicée	291
1. Œuvres	293
2. Christologie	293
II. Les « trois grands Cappadociens »	295
Introduction. Leurs familles et leur importance commune	295

1. Basile le Grand	296
A. <i>Contra Eunomium</i>	299
B. <i>De Spiritu sancto</i>	299
2. Grégoire de Nysse	300
A. Œuvres, philosophie et théologie	302
B. Retentissement et histoire de la recherche	304
3. Grégoire de Nazianze	304
A. Les <i>Poèmes</i>	307
B. Les <i>Discours</i>	307
C. Les <i>Lettres</i>	308
III. Le concile de Constantinople	309
1. Le <i>Symbolum</i>	310
2. Le <i>Tômus</i> et les canons	313
Bibliographie	314
CHAPITRE III. PASTEURS, EXÉGÈTES ET ASCÈTES	327
I. Cyrille de Jérusalem	327
– Les <i>Catéchèses</i>	328
Excursus 3. L'initiation chrétienne	330
II. Éphiphane de Constantia (Salamine)	332
1. L' <i>Ancoratus</i>	335
2. Le <i>Panarion</i>	335
III. Ambroise	336
1. L'œuvre exégétique	342
2. Les <i>Écrits catéchétiques</i>	342
3. Les <i>Hymnes</i>	343
IV. Diodore de Tarse	345
– Théologie et exégèse	346
V. Théodore de Mopsueste	348
1. Exégèse	349
2. Théologie	350
3. Catéchèse	351
VI. Jean Chrysostome	352
1. <i>De sacerdotio</i>	356
2. Les <i>Homélies sur les statues</i>	356
3. Les <i>Catéchèses baptismales</i>	357
VII. Rufin de Concordia (Aquilée)	359
VIII. Jérôme	361
1. Les traductions de la Bible	366
2. <i>De viris illustribus</i>	366
3. Le <i>Corpus des Lettres</i>	367
Bibliographie	369

CHAPITRE IV. LITTÉRATURE MONASTIQUE ET HAGIOGRAPHIQUE	389
AU IV ^e SIÈCLE	390
I. Les règles monastiques	390
1. La <i>Règle</i> de Pacôme	390
2. Les <i>Règles</i> de Basile le Grand	392
3. Les écrits monastiques d'Augustin	394
A. Les <i>Règles</i>	395
B. <i>De opere monachorum</i>	397
II. Littérature monastique	398
1. Évagre le Pontique	398
2. Syméon de Mésopotamie (Macaïre)	401
3. Jean Cassien	402
A. Les <i>Institutiones</i>	403
B. Les <i>Conlationes</i>	404
C. La théologie spirituelle	404
III. Les vies et histoires des saints	405
La <i>Vita Antonii</i>	406
IV. Les <i>Itinéraires</i>	408
L' <i>Itinerarium Egeriae</i>	409
Bibliographie	411
CHAPITRE V. AUGUSTIN D'HIPPONE	425
I. Biographie, activité littéraire et principales caractéristiques	426
de sa pensée	426
1. Jusqu'à la conversion	426
A. Jeunesse et formation	426
B. En quête de la « véritable philosophie » : manichéen	428
C. Rhéteur à Rome et à Milan : sceptique et platonicien	429
D. Philosophie et christianisme	431
2. Du baptême à l'ordination presbytérale	432
A. <i>Christianae vitae otium</i> à Cassiciacum et catéchuménat	432
B. Communauté monastique à Thagaste	433
C. Ordination presbytérale à Hippone	433
3. Prêtre et évêque d'Hippone	434
A. Pasteur, ecclésiastique, théologien et ascète	434
B. Les controverses et leur théologie	436
1) Le manichéisme : <i>unde malum</i> ?	436
2) Le donatisme : ecclésiologie et doctrine sacramentaire	436
3) Le pélagianisme : la doctrine de la grâce	438
et de la prédestination	438
a. Pélage	438
b. Julien d'Éclane	440

c. Les moines d'Hadrumète et de Massilia	441
4) L'arianisme	443
5) Leporius : un cas de « prénestorianisme »	443
C. Choix du successeur et mort	444
II. Les œuvres les plus importantes et leur théologie	445
1. Les <i>Confessions</i>	445
2. Exégèse biblique et compréhension de l'Écriture	446
3. Christologie et sotériologie	448
4. <i>De Trinitate</i>	450
5. <i>De civitate Dei</i>	451
6. <i>Enchiridon</i> et <i>De doctrina christiana</i>	453
Liste des œuvres (dates, éditions et traductions françaises)	455
Bibliographie	461

Quatrième partie

La littérature chrétienne dans la période de transition de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge (depuis environ 430 jusqu'au milieu du VIII^e siècle)

La dernière période de la littérature patristique	475
---	-----

CHAPITRE PREMIER. LES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES

DU V ^e SIÈCLE	479
I. Nestorius, Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse (431)	479
1. Les œuvres et la théologie de Nestorius	483
2. Les <i>Actes</i> du concile	485
3. Œuvres et théologie de Cyrille d'Alexandrie	486
II. Théodoret de Cyr	487
1. Les œuvres exégétiques	489
2. <i>Eranistes</i> et la christologie de Théodoret	490
3. <i>L'Histoire de l'Église</i>	491
III. Léon le Grand	492
– Le <i>Tome à Flavien</i> et la christologie de Léon	496
IV. Le concile de Chalcédoine (451)	497
1. Le Symbole	498
2. Les canons et la lettre synodale	501
Bibliographie	501

CHAPITRE II. LA LITTÉRATURE DE L'OCCIDENT LATIN	513
I. Salvien de Marseille	513
– <i>De gubernatione Dei</i>	514
II. Boèce	516
– <i>De consolatione philosophiae</i>	518
III. Cassiodore	520
– Ses œuvres et leur importance	522
IV. Benoît de Nursie	523
– La <i>Règle</i>	526
V. Grégoire le Grand	528
1. Les <i>Moralia in Iob</i>	533
2. La <i>Regula pastoralis</i>	534
3. Les <i>Dialogues</i>	535
4. Le <i>Registrum epistularum</i>	536
VI. Grégoire de Tours	537
– L' <i>Historia Francorum</i> et les <i>Libri miraculorum</i>	538
VII. Isidore de Séville	540
– Les <i>Etymologiae</i> et les <i>Sententiae</i>	541
Bibliographie	541
CHAPITRE III. LA LITTÉRATURE DE L'ORIENT GREC	559
I. Les « chaînes »	559
II. Pseudo-Denys l'Aréopagite	561
– Œuvres et théologie	561
III. Maxime le Confesseur	563
1. La synthèse maximienne	565
2. Ontologie et cosmologie	566
3. Anthropologie	567
4. Christologie	568
IV. Jean Damascène	568
– Les <i>Discours sur les images</i>	569
Bibliographie	571
CARTES DES VILLES ET PROVINCES DE L'ANTIQUITÉ	579
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	583
TABLE DES ABRÉVIATIONS	599
INDEX	619

Composé par I.G.S. - Charente Photogravure, à l'Isle d'Espagnac
Achevé d'imprimer en mars 1999
par l'Imprimerie France Quercy, à Cahors

N° d'impression : 90551
N° d'édition : 99060
Dépôt légal : avril 1999